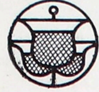
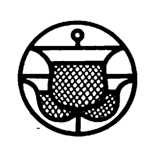
# ИЗ ИСТОРИИ ТРАДИЦИОННОЙ КИТАЙСКОЙ ИДЕОЛОГИИ



ИЗ ИСТОРИИ ТРАДИЦИОННОЙ КИТАЙСКОЙ ИДЕОЛОГИИ



АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОТДЕЛЕНИЕ ИСТОРИИ

# КУЛЬТУРА НАРОДОВ ВОСТОКА

*Материалы и исследования*



Издательство «Наука»

ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

# ИЗ ИСТОРИИ ТРАДИЦИОННОЙ КИТАЙСКОЙ ИДЕОЛОГИИ

Главная редакция восточной литературы
Москва 1984

1 Ф
И 32



Составитель и ответственный редактор

*О. Л. Фишман*

Статьи сборника рассматривают различные сферы функционирования традиционных китайских идей. Авторы стремились показать одно из самых существенных свойств традиционной китайской идеологии — неослабевавший интерес к проблемам нравственного характера, к взаимоотношениям отдельного человека и общества, к поведению человека в традиционном обществе. Сборник актуален, так как помогает понять многие явления, происходящие в современном Китае.

И $\frac{4402000000\text{-}061}{013(02)\text{-}84}$ 151-84

**ИЗ ИСТОРИИ ТРАДИЦИОННОЙ КИТАЙСКОЙ ИДЕОЛОГИИ**

*Утверждено к печати Институтом востоковедения Академии наук СССР*

Редактор Н. А. Кукушкина. Младший редактор Р. Г. Канторович. Художественный редактор Э. Л. Эрман. Технический редактор Л. Е. Синенко. Корректоры Л. Н. Дегтярева и Р. Ш. Чемерис

ИБ № 15025

Сдано в набор 05.09.83. Подписано к печати 05.03.84. А-09452. Формат 60×84[1]/16. Бумага типографская № 2. Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл. п. л. 17,21. Усл. кр.-отт. 17,44. Уч.-изд. л. 21,55. Тираж 4300 экз. Изд. № 4848. Зак. № 214. Цена 2 р. 30 к.

Главная редакция восточной литературы издательства «Наука»
Москва К-31, ул. Жданова, 12/1

3-я типография издательства «Наука». Москва Б-143, Открытое шоссе, 28

# НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ ТРАДИЦИОННОЙ КИТАЙСКОЙ ИДЕОЛОГИИ

Интерес к проблемам традиционной китайской идеологии необычайно возрос. Можно утверждать, что он не только универсален, но и далеко не однозначен. Обилие работ, посвященных этим проблемам [1], демонстрирует, с одной стороны, широту проблематики, с другой — многообразие подходов, методов и уровней ее решения. Но иного, собственно говоря, трудно было бы ожидать. Китай — уникальный пример традиционалистской страны, стабильность которой на протяжении более чем двух тысячелетий была теснейшим образом связана с длительностью существования, непрерывностью и устойчивостью комплекса главенствовавших традиционных идей. И не случайно китайские мыслители вплоть до XIX в. всегда стремились облечь новую идею в старые одежды, подтвердить ее историческим «прецедентом». Э. Балаш отмечал, что китайские реформаторы никогда не обращали своих идеалов в будущее, они сочли бы это просто непрактичным, ибо (поскольку общественное мнение формировалось людьми, им подобными) единственную надежду на успех и поддержку давало обращение к истории, придававшее их предложениям или требованиям престиж прошлого [6, 243] (этот феномен, именуемый Э. Балашом «ретроспективной утопией», аналогичен «консервативной фикции» в терминах специалистов по античной истории). Но ведь и Конфуций постоянно и настойчиво обращался к древности, видя именно в ней реализацию своего идеала «золотого века». В деяниях легендарных императоров и древнейших государей-мудрецов он искал исторических свидетельств и доказательств «истины», понимаемой им не как некая абстракция, а как конкретная практика этих государей. Тексты, ставшие каноническими, воспринимались как история событий, поступков и норм, понимаемых как доказательство и обоснование функционирования вечных нравственных ценностей и истин.

Человек и природа представлялись как некое единство. Воз-

[1] Назовем лишь несколько примеров: выпущенные Чикагским и Стенфордским университетами сборники статей, труды В. Эберхарда, В. Т. де-Бари, Э. Балаша, акад. В. М. Алексеева, материалы ежегодных симпозиумов «Общество и государство в Китае», работы Л. С. Васильева, А. С. Мартынова и др. (подробный обзор см.: [1, с. 18—32]).

никла концепция взаимодействия между Небом и людьми: поступки людей могут радовать или сердить Небо, которое соответственно награждает или карает людей. Человек, являющийся частью триады Небо—Земля—человек, должен так приспособиться к этому единству, чтобы не нарушать универсальную гармонию. Руководством для людей были нормы. отношений между людьми («пять взаимоотношений»), предусматривавшие все сферы человеческой активности, все виды человеческих связей. В теории государство рассматривалось как одна большая семья, император — как отец народа. Основными обязанностями человека были обязанности по отношению к семье, выступавшей как бы в роли посредника между отдельной личностью и обществом. Эти обязанности включали в себя культ предков, заботу о родителях, повиновение старшим, продолжение рода, воспитание сыновей. Сыновняя почтительность (основная добродетель по конфуцианской шкале традиционных ценностей), повиновение старшим в семье моделировали и партикуляристские отношения между государем и подданными, между чиновниками и народом [2]. Культ предков был связан с семьей как с ячейкой общества. Если «Шицзин» и «Шуцзин» рассматривали жертвоприношения как формы ритуального поведения людей по отношению к богам и духам с целью получить их благорасположение и покровительство, то Конфуций перенес акцент на регулировку поведения человека в обществе [9, с. 277]. Упор делался не на религиозной стороне культа, не на общении людей со сверхъестественными силами (духами предков), а на выполнении людьми определенных обязанностей, т. е. на проявлении человеком определенных нравственных качеств, как бы «запрограммированных» конфуцианскими нормами. Для элиты жертвоприношения богам и культ предков были социальной практикой людей в обществе, для народа же, верившего в существование добрых и злых духов, это было служением духам в надежде на то, что те помогут в беде или защитят от опасности.

Конфуцианство, выработавшее сумму нравственных законов, правила поведения человека в семье и обществе (варьировавшиеся в зависимости от статуса человека) и разработавшее некоторые определенные стереотипы поведения, некие «роли» [3] (государя и подданного, отца и сына, мужа и жены и т. п.), дало Китаю понимание того, что истинные основы общества социальные, а не религиозные. Социальное интерпретировалось конфуцианской док-

---

[2] Причем не только в конфуцианском каноне, но и в династийных историях, произведениях писателей, фольклоре, повествованиях народных рассказчиков постоянно давались примеры почтительных сыновей, преданных государю чиновников и т. п. Китайские историки и литераторы создавали модели, которые могли побудить людей к добру и отвратить их от зла.

[3] «Биография в династийной истории дает портрет не индивидуума, а его функции в обществе»,— пишет Д. Твитчетт [7].

триной прежде всего как этическое. Общество управлялось «этическими законами» — нормами, правилами поведения, нравственными убеждениями, силой нравственного примера. Не случайно все вопросы государственной политики рассматривались в терминах нравственных принципов [4]. Управлять означало улучшать нравы хорошими примерами и специальными поучениями. Считалось, что поведение народа зависит от поведения правителя. Участие класса чиновников-ученых в персоналистском управлении страной означало, согласно традиционным официальным представлениям, неослабное внимание чиновников к своему личному поведению, которое одновременно было поведением и социальным и политическим («образцом для подражания»). Отсюда — сильный акцент конфуцианства на «самосовершенствовании» [5], без которого нельзя было научиться искусству управления семьей, а тем более — жителями целого города или уезда. Существовал некий теоретический идеал человеческого поведения, формировавший норму, к которой тяготели поведенческие типы. Все сферы жизни: политика, общественные отношения, этика, религия, образование — были подчинены конфуцианской идеологии.

Учитывая роль конфуцианства в стабильности политического устройства и в сохранении статус-кво социальной иерархии в традиционном Китае, неудивительно, что большинство работ, посвященных традиционной китайской идеологии, это работы о конфуцианстве; а поскольку само конфуцианство не было монолитом, то изучалось и доханьское конфуцианство, и взаимоотношения конфуцианства с легизмом, и сосуществование конфуцианства с буддизмом и даосизмом в период Шести династий и в правление династии Суй [6], и сунское неоконфуцианство, и судьбы его при династиях Мин и Цин.

Несмотря на рационалистическую доминанту конфуцианской идеологии, несмотря на то, что вера в сверхъестественное играла в этой идеологии незначительную роль, конфуцианство принимало сверхъестественную концепцию Неба, небесного предопределения, теорию *инь-ян* и пяти первоэлементов. Две последние теории (как и интерпретация необычных небесных явлений как знамений и предзнаменований, гадания и геомантия) служили получению людьми сведений о предопределенном ходе событий, о судьбе отдельного человека и общества. Наличие функциональной связи между конфуцианской идеологией и религией сделало возможным сосуществование конфуцианства с буддизмом и даосизмом, так же

---

[4] См. предисловие А. Райта к сб. [8, с. 9]. См. также [5].

[5] Это положение четко сформулировано в классических текстах «Чжун юн» (XX, гл. 11—13) и «Да сюе» (1, гл. 4—6).

[6] О приспособляемости, гибкости и внутреннем разнообразии конфуцианской традиции см. указанное предисловие А. Райта [8].

как и с народной религией, синкретичной и политеистичной по своему характеру.

Даже в официальном китайском пантеоне почти стерты границы между отдельными религиями: боги и духи размещаются в иерархии, соответствующей их магическим силам (см.: [10]). Эта стертость границ проявляется и в том, что во множестве храмов, помимо изображения основного божества, находятся изображения божеств других религий, и человек может обращать свои просьбы к разным богам и духам. Нередки были случаи, когда конфуцианец по воспитанию, образованию и роду занятий (т. е. представитель элиты) в периоды неудач, в момент беды обращался к буддийским или даосским божествам с просьбой о помощи или приглашал даосского мага для излечения от тяжелой болезни, или через гадателя пытался узнать свою судьбу на государственных экзаменах. Простолюдин приносил жертвы различным богам и местным духам для изгнания беса или лиса-оборотня, «завладевшего» телом больного человека. Если от уровня религиозной практики перейти к уровню идей, то и здесь наблюдается синкретизм: неоконфуцианство восприняло у буддизма некоторые метафизические концепции, а также даосские и буддийские космологические представления [1, с. 367, 373]. А. С. Мартынов убедительно продемонстрировал различные пути «диффузии буддийских идей в мир конфуцианской личности» в период Сун [3], он же говорит о попытке философского и религиозного синтеза конфуцианства, буддизма и даосизма, предпринятого в период Мин школой «трех учений» [4, с. 308]. Литературные памятники показывают, как конфуцианство приспособило к своим нуждам буддийскую теорию воздания за поступки, совершенные человеком в его прошлом перерождении (см., например, [2]). В свою очередь, буддизм воспринял многие даосские магические концепции и практику; на даосизм оказали влияние теории инь-ян и пяти первоэлементов, а также «буддийская теология, литургия и организация» [9, с. 288].

Учитывая роль буддизма, даосизма и народной религии в жизни отдельного человека и целых групп китайского общества на протяжении его длительной истории, было бы неверно сводить традиционную китайскую идеологию к одному лишь конфуцианству. Безусловно, оно занимало господствующие позиции, система и иерархия нравственных ценностей была конфуцианской, акцент делался на социальных, а не на религиозных «добродетелях» человека, однако в основе лежал принцип *жэнь* (человечности), существенный не только для конфуцианства, но и для буддизма, и для даосизма, и для народной религии. Таким образом, не только можно, но и необходимо говорить о синкретизме традиционной китайской идеологии.

 Поскольку традиционные идеи постоянно оказывали формиру-

ющее влияние на поведение членов правящего класса (чиновников-ученых), а через них на все китайское общество в целом, то идеи—люди—общественные институты старого Китая должны рассматриваться как некое единое целое, представляющее собой традиционную китайскую культуру. История идей должна изучаться не как автономный процесс, а в ее связях с другими областями китайской культуры. Такое изучение в глобальном масштабе пока еще не под силу не только отдельным синологам, но и большим коллективам. Именно поэтому так важны работы, освещающие отдельные стороны этой сложной и комплексной проблемы.

Наш сборник — попытка внести свою лепту в разработку указанной проблемы. Входящие в него статьи основаны на различных источниках: «Чжун юн» и «Да сюе», произведения Чжоу Дуньи, Су Дунпо и Чжу Си, ритуальные и политические тексты глубокой древности и цинского периода, памятник I в. до н. э. «Янь те лунь», запечатлевший яростные споры между сторонниками «древнего» конфуцианства и их противниками — легистами, поэмы Цюй Юаня и Цзя И, произведения Чжан Хэна и Тао Юаньмина, стихи Мэн Хаожаня и Бо Цзюйи, поэзия Хань-шаня, сборники рассказов о необычайном Пу Сунлина и Юань Мэя, даосские трактаты и «практические руководства», доклад цинского чиновника трону — памятники разных пластов китайской культуры, разных периодов ее развития (от глубокой древности до наших дней), созданные людьми не только разной меры таланта, но и направившими свой талант в различные сферы его применения, людьми, чьи судьбы были так несходны, чьи симпатии принадлежали разным школам философской мысли...

Что общего между этими людьми? Что позволяет в одном сборнике рассматривать их произведения, созданные на протяжении более чем двух с половиной тысяч лет? Только ли их принадлежность к одной, китайской, культуре или нечто большее?

Авторы вошедших в сборник статей, каждый на своем материале, принадлежащем разным сферам китайской культуры (философия, политика, экономика, история социальных идей, религия, литература), показали, что идеи, содержащиеся в рассматриваемых ими источниках,— это интегральная часть того целого, которым является традиционная китайская идеология. Статьи сборника как бы дополняют друг друга, рассматривая (под одним углом зрения) различные сферы функционирования традиционных идей. Общей является демонстрируемая на разных уровнях и в различных аспектах посылка о поразительной устойчивости традиционных идей, оказывающихся одинаково существенными в самые разные периоды истории китайской культуры. Наряду с демонстрацией этой необычайной устойчивости китайской культурной традиции авторы статей показали одно из самых существенных и сущностных свойств этой традиции — неослабевающий ин-

терес к проблемам нравственного порядка[7], к взаимоотношениям отдельного человека и общества, к поведению человека в традиционном обществе в условиях постоянно дававших себя чувствовать нормативных и институционных форм давления на отдельную личность.

*О. Л. Фишман*


1. Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970.
2. Воскресенский Д. Н. Буддийская концепция в китайской прозе и проблема художественности произведения.— «Вестник Московского университета. Востоковедение». 1975, 2.
3. Мартынов А. С. Буддизм и конфуцианцы: Су Дун-по (1036—1101) и Чжу Си (1130—1200).— Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в средние века. М., 1982.
4. Мартынов А. С. Конфуцианство, буддизм и двор в эпоху Мин.— История и культура Китая. М., 1974.
5. Мартынов А. С. Сила дэ монарха.— Письменные памятники Востока. 1971. М., 1974.
6. Balazs E. Chinese Civilisation and Bureaucracy. L., 1966.
7. Twitchett D. Chinese Biographical Writing.—Historian of China and Japan. L., 1962.
8. Wright A, Introduction.— Confucian Persuasion. Stanford Univ. Press, 1960.
9. Yang C. K. Functional Relationship between Confucian Thought and Chinese Religion.— Chinese Thought and Institutions. Chicago. 1957.
10. Yang C. K. Religion in Chinese Society. Berkeley—Los Angeles, 1961.


[7] Не случайно вопросы государственной политики рассматривались в терминах нравственных принципов и категорий — см. статью А. С. Мартынова в нашем сборнике, в которой подчеркивается персоналистский характер китайской этической мысли.

А. С. Мартынов

# «ИСКРЕННОСТЬ» МУДРЕЦА, БЛАГОРОДНОГО МУЖА И ИМПЕРАТОРА

«Искренность» в качестве существенной категории определенной системы представлений не является исключительным достоянием китайской культуры. Она была известна в Европе и за ее пределами не только в далеком прошлом, но и в недавнее время. О ней писали столь разные авторы, как Ф. М. Достоевский, А. Жид [3, с. 64, 330], современный испанский философ Ортега-и-Гассет [цит. по: 6, с. 84] и африканский писатель нашего времени А. Квеи Арма [4, с. 181]. По нашему мнению, «искренность» можно считать универсальной категорией мировой культуры, так как она, будучи рожденной ситуацией перелома, когда старые ценности, старые институты и формы общения утрачивают свое внутреннее содержание, формализуются и теряют связь с духовным миром личности, присуща почти всем культурам. В условиях перелома возникает тенденция преодоления или игнорирования сложившихся форм общения, попытка установить с миром и людьми непосредственный персональный контакт. Здесь «искренность» и начинает играть свою определяющую роль.

Традиционная китайская культура говорит о том, что это умозрительное рассуждение верно лишь в принципе. Действительно, «искренность» оказывается в центре внимания в некоторые переломные моменты. Философская судьба этой категории как будто подтверждает справедливость положения. «Искренность» выдвигается на первый план в периоды кризисов и переоценок. Однако, и это характерно для китайской культуры в целом, философское направление, опирающееся на «искренность» как на важнейшую категорию, непрерывно существует в китайской философской традиции, образуя как бы постоянный противовес господствующей тенденции, сориентированной прежде всего на сложившиеся нормы и институты. Эта особенность становится еще более явной за пределами собственно философских размышлений. Политическая идеология и круг идей, примыкающих к ритуалу, прежде всего императорскому, пользуются категорией «искренности» постоянно и для ситуаций, конфликтная сущность которых может быть предельно стерта, но которые являются нормальными и основными для данных сфер культуры. Так что момент некоего перелома сводится там к минимуму, а на первый план выступает общая всем

сферам китайской культуры потребность коррекции нормативного и институционного типа поведения персональным, неформальным контактом. Это придает общность категории «искренности» в различных текстах, демонстрируя тем самым определенный изоморфизм человеческого поведения в различных сферах традиционной китайской культуры.

Цель настоящей статьи — попытаться показать на материале философских, политических и ритуальных текстов ту роль, которую традиционная китайская культура отводила персональным, неформализованным контактам в различных областях общественной практики, попытаться показать то определяющее значение, которое категория «искренности» имела для осуществления этих контактов, показать единство и вариации в содержании этой категории в различных сферах традиционной китайской культуры.

В истории китайской философии «искренность» — *чэн* — встречается уже в античный период. Заслуга придания этому слову отвлеченного философского значения принадлежит, вероятно, Мэн-цзы. Усталый и разочарованный философ на закате жизни написал трактат «Цзинь синь пянь» [42, с. 5—6], что можно перевести как «Исчерпание внутренней природы сознания человека» или «Исчерпание интеллекта». В нем зазвучали не свойственные ранее этому неутомимому борцу за совершенствование общества мотивы фатализма и чурания политики, отхода от мира и личного самоусовершенствования. Налицо был тот самый перелом, о котором мы упоминали в начале статьи. В трактате Мэн-цзы писал: «Десять тысяч вещей — все они во мне. Обратиться к самому себе и [быть при этом] искренним. Нет наслаждения большего, чем это» [44, с. 326—327]. Все этическое содержание человеческой личности «свернулось» в одно качество, в один ее атрибут — «искренность». «Это своеобразная квинтэссенция этических норм,— пишет Ф. С. Быков о „чэн“ у Мэн-цзы,— их высшее и крайнее выражение... Таким образом, „чэн“ как обобщенное, синтезированное выражение этических качеств, свойственных и проявляемых высшим „небом“, становится эталоном поведения человека» [2, с. 145].

Дальнейшее развитие, правда несколько в ином направлении, мысли Мэн-цзы об «искренности» получили в трактате «Чжун юн». В нем «искренность» впервые становится одним из важнейших элементов философского построения. Название этого текста переводят обычно как «Учение о середине», но, судя по разъяснениям, данным в самом тексте, оно означает скорее «[Учение] о срединном и неизменном [пути]». Традиция приписывает создание этой тематически довольно пестрой компиляции непосредственно ученику Конфуция Цзы-сы, однако на самом деле текст, вероятно, намного более позднего происхождения.

Некоторые авторы, основываясь на явно эклектическом характере текста — ощутимая примесь даосских идей,— считают, что текст был создан современниками Чжуан-цзы, т. е. в IV—III вв. до н. э. Другие, соглашаясь с этой датировкой, обращают внимание на сходство многих положений «Чжун юна» с трактатами-комментариями, входящими в состав «Ицзина» («Книги перемен»), и делают отсюда вывод, что текст вышел из той же философской среды и, следовательно, может быть датирован IV—III вв. до н. э. Третьи полагают, что текст моложе, поскольку категория *мин* утратила в нем сакральное значение и понимается почти как «природа человека», а потому памятник не может быть отнесен ко времени более раннему, чем объединение Китая княжеством Цинь. Четвертые идут еще дальше и утверждают, что «Чжун юн» был создан конфуцианскими отшельниками периода Цинь—Хань.

По нашему мнению, это предположение имеет некоторое основание в самом содержании памятника. Традиционная идея классического конфуцианства о необходимости постоянных усилий, направленных на моральное усовершенствование, осложнена ярко выраженными стоическими мотивами (см., например, гл. XIV и XXVII) и преподносится как решение определенной дилеммы (гл. II, XXX), что явно указывает на кризисные явления внутри традиции и на ее неприятие существующего общества и, в свою очередь, на неприятие ее этим обществом. О том же говорят и наставления благородному человеку, как поступать ему в период межвременья, когда в мире отсутствуют совершенномудрые (см., например, гл. XXVII). Тем не менее, «История китайской мысли» под редакцией Хоу Вайлу относит этот памятник к эпохе Воюющих государств [25, т. 1, с. 378].

Нам кажется, что с уверенностью можно утверждать лишь то, что «Чжун юн», несомненно, создан после Мэн-цзы, ибо некоторые идеи, едва намеченные у Мэн-цзы, в частности, учение об «искренности», получили в «Чжун юне» намного более систематическую разработку[1]. В этом тексте антиинституционное, т. е. прежде всего антилегистское, направление конфуцианской мысли нашло свое наиболее полное выражение. На протяжении многих веков к нему обращались не только конфуцианцы, недовольные засилием *фа* в социальной жизни, но и те, кто считал, что воссоздание совершенных общественных институтов, описанных в «Чжоу ли», само по себе не вернет Поднебесной идеального состояния, свойственного легендарной античности. Никакое внешнее устроение само по себе не может обеспечить Поднебесной гармонии, необходимо еще и личное совершенство самих правителей. Мало того, именно оно-то и играет определяющую роль. Все, кто придер-

[1] Этой точки зрения придерживался еще Цуй Дунби. Он писал: «... ясно, что „Чжун юн“ следует Мэн-цзы, а не Мэн-цзы следует „Чжун юну“» [26, бэнь. 12 (II), с. 24б]. См. также обсуждение этого вопроса у Тода Тоёсабура [23, с. 3].

живался этого мнения в традиционном Китае, неизменно на протяжении многих веков обращались к «Чжун юну».

Первоначально, подобно «Да сюе» («Великому учению»), «Чжун юн» представлял собой лишь часть «Ли цзи» («Книги церемоний»). Однако к периоду Лю чао его статус как отдельного, самостоятельного трактата подтверждается наличием целого ряда специальных комментариев. В эпоху Сун, особенно в царствование императора Жэнь-цзуна, текст «Чжун юна» пользовался большой популярностью при дворе. Наряду с «Да сюе» его дарили успешно выдержавшим столичные экзамены.

Основные идеи «Чжун юна», как нам кажется, сводятся приблизительно к следующему. Если никакое идеальное устройство общественных институтов и упорядочивание норм общественного поведения само по себе не является достаточным для воцарения гармонии в Поднебесной, то необходимо искать тот источник, из которого эта гармония проистекает. Этим источником оказывается человеческая личность. Необходимо поэтому, чтобы гармония царила внутри людей. Мало того, необходимо, чтобы гармония начиналась именно изнутри, из личности, и уже затем распространялась на более широкие сферы. Вот почему «Чжун юн» занят прежде всего индивидуальным сознанием человека. Авторы этого трактата были проникнуты верой в то, что сознание поддается управлению и что при достаточной тренировке его можно заставить обнаружить наиболее совершенную, дарованную Небом природу человека. Между личностью и политикой, вернее, искусством управления существует нерасторжимая связь. Та или иная политика существует лишь до тех пор, пока существует ее носитель. С гибелью человека гибнет и его искусство управлять [43, с. 260]. Поэтому всякое совершенствование в сфере управления должно начинаться с личного усовершенствования. Так сопрягаются две темы — выявление в себе «небесной» природы и совершенствование методов управления. Они объединены операцией *фань шэнь* (букв. «обращение к телу»), т. е. преимущественной направленностью на индивидуума, на индивидуальное сознание, на его анализ, на методы управления им и на его ориентацию.

«Чжун юн» тематически пестр, и композиция его довольно причудлива. Во всяком случае, такое впечатление остается от его прочтения, если подходить к памятнику как тексту, последовательно излагающему определенную доктрину, а не как к сложному структурному построению, ключ к которому еще не найден. Но поскольку этот ключ еще не найден, ограничимся тем, что может дать простой тематический анализ.

В гл. I «Чжун юна» дается в сжатом виде все учение в целом. «То, что дарует Небо, называется природой» — с этого фундаментального положения начинается гл. I. Здесь, в сущности, еще нет

 ничего оригинального, не только традиционная китайская, но и

античная этика в целом основывается на идее соответствия мироздания и природы человека. Все в человеке, включая его внутренний мир,— всего лишь подобие или эманация мира природы. Особенно это относится к скрытым внутренним совершенствам человеческой природы. Однако «Чжун юн» трактует это соответствие весьма своеобразно. Он считает его потенциальным и реализующимся не через акт познания, как, например, в буддизме — «прозреть свою природу и стать буддой» (*цзянь син чэн фо*) [2], а через длительный процесс, через путь (*дао*). «Следование характеру называется путем» — так сформулировано это положение в начале гл. I [13, с. 247]. И все дальнейшее содержание памятника, по сути дела, сводится к попыткам дать как можно более полную характеристику этому пути и сознанию человека, идущего правильным путем. Главы II—XII дают различные характеристики *дао*. Путь труден и потаен. Чтобы следовать им, необходимы непрестанные внутренние усилия. Главы XIII—XIX вводят практику осуществления *дао* в социальную сферу, основываясь, прежде всего, на словах самого Конфуция. Гл. XX переводит эту проблематику в политическую сферу. В ней дано изложение взглядов якобы самого Конфуция на методы управления первых чжоуских государей — Вэнь-вана и У-вана. Эта глава заслуживает особого внимания, поскольку в ней и появляется впервые «искренность» в качестве важнейшей категории философско-политической доктрины.

Глава XX представляет собой, в сущности, отдельный трактат и разделяется на двадцать один параграф. В первых семи излагается непосредственная, органическая, в буквальном понимании этого слова, связь между личностью и управлением. Важнейшим является высказывание Конфуция о Вэнь-ване и У-ване: «Пока эти люди были живы, их методы управления применялись с успехом, когда же их не стало, то прекратилось и [применение их] методов управления» [43, с. 269]. На более общем уровне этот принцип выражен с помощью несколько загадочной аналогии между политикой и зарослями камыша: «Путь человека — [постигать] управление, [подобно тому, как] путь Земли — [постигать] растущее [на ней]. Поэтому управление [есть не что иное, как] заросли камыша» [43, с. 269]. Иными словами, искусство управлять есть столь же неотъемлемый атрибут человеческой природы, причем природы индивидуальной, как способность взращивать — неотъемлемое свойство Земли. Но если искусство управлять столь орга-

---

[2] «Прозреть свою природу и стать буддой» — чрезвычайно популярная, идущая, вероятно, от Хуэй-нэна, идея, особенно распространенная среди китайских сторонников школы дхьяна. В основе ее лежало убеждение, что человеку вполне достаточно собственных сил для достижения «просветления». Ортодоксальные конфуцианцы, и Чжу Си среди них, резко возражали против этой идеи, усматривая в ней полный разрыв с общественным обучением и общественными установлениями.

нически связано с конкретной человеческой личностью, то и людей для управления следует отбирать не по умению, опыту, положению, а исключительно по личностному признаку. Правильно отобранные смогут успешно выполнить необходимые предписания и затем следовать указанным путем.

Следующие девять параграфов излагают различные методы и предписания следования путем. Они рассматривают пригодность отдельных человеческих качеств для выполнения этой задачи. Далее идет особенно важный для нашей темы параграф — семнадцатый. Поскольку в нем впервые обсуждается категория «искренности», приведем его полностью, ориентируясь при переводе на традиционное толкование Дж. Легга. «Если некто, находящийся в подчиненном положении, не может завоевать доверия вышестоящего, то народом [в этом случае] управлять невозможно. К завоеванию доверия у вышестоящего есть свой путь. Если некто не пользуется доверием друзей, то он не завоюет доверия вышестоящего. К завоеванию доверия у друзей есть свой путь... Если некто не ладит со своими родственниками, то он не завоюет доверия друзей. К налаживанию отношений с родственниками есть свой путь. Если некто, обратившись [непосредственно] к себе самому (*фань чжу шэнь* — букв.: обратиться к телу), не обнаружит в себе искренности (*чэн*), то он не наладит отношений с родственниками. К обретению в себе искренности есть свой путь. Не поняв добра, не обретешь в себе искренности» [43, с. 276—277].

Остановимся на некоторых характерных аспектах категории «искренность», которые проявились в этом параграфе. Подобно политической теории, китайская этическая мысль отмечена персонализмом. Она не любит заниматься этическими взаимоотношениями как таковыми, а предпочитает обращаться к отношениям двух конкретных партнеров, которые берутся не просто как субъекты некоего этического действия, а как персонажи, занимающие конкретные позиции в обществе, образуя хорошо известные по многим китайским каноническим текстам традиционные пары: государь—подданный, отец—сын, муж—жена и т. д. То же самое мы видим и в этом параграфе. Этическая проблема ставится не изолированно, сама по себе, а в жестких рамках важнейших социальных отношений. Основное внимание уделено партнеру, занимающему низшую позицию. Авторы «Чжун юна» озабочены выяснением вопроса: в каком случае этот человек сможет успешно выполнять свои основные социальные функции. Методом последовательных рассуждений обнаруживается, что для успешного социального функционирования имеется одно общее условие — «понимание добра». Это понимание позволяет человеку обрести необходимое для выполнения его социальных обязанностей качество — стать «искренним». «Искренность», таким образом, оказывается
 как бы условием нормального социального функционирования для

низшего. Это обстоятельство заслуживает особого внимания при разборе политических текстов. Отметим также, что категория «искренности» окружена в данном параграфе теми же терминами «второго ряда», что и в политических текстах: *синь* «доверие», *шунь* «быть в согласии».

Основная операция семнадцатого параграфа — поиск условия, дающего низшему возможность образцово выполнять свои социальные обязанности. Метод поиска, «обращение к себе самому», заимствован у Мэн-цзы и является, в сущности, развитием его знаменитого положения *фань шэнь эр чэн,* т. е. «обратиться к себе и стать искренним» [44, с. 327]. Но авторы «Чжун юна», совершая этот поворот, не отворачиваются от социальной сферы, они совершают поворот во имя ее, при этом обнаруживается, что «искренность» является как бы необходимым условием целого ряда других качеств: *синь* и *шунь.* На это обстоятельство стоит обратить внимание, ибо «искренность» в этой функции, особенно в политических текстах, сближается с благой силой монарха — *дэ* в общей способности обеих категорий играть роль некоего субстрата различных положительных качеств [5, с. 350—351].

Каковы шансы на успех у этой операции? Обращаясь к себе, человек стремится выявить в себе самое основное — фундамент своей личности, свою «искренность», содержание которой в знании добра и стремлении к нему. Но такова ли действительно основа каждой личности? Мэн-цзы был убежден, что человек по природе добр, Сюнь-цзы — что зол. Составители «Чжун юна» придерживаются в основном направления Мэн-цзы, но они намного осторожнее его в своих выводах. Применительно к «искренности» они формулируют свою точку зрения следующим образом: «искренность» дана человеку как потенция по аналогии с дарованной Небом природой и способностью следовать истинным Путем. Стремиться к «искренности» — вот удел человека в противоположность Небу, обладающему этим качеством в полной мере. Этой теме посвящен восемнадцатый параграф.

Легко заметить, что «искренность» семнадцатого и восемнадцатого параграфов несколько разнятся друг от друга. Качество подчиненного и атрибут Неба совместить довольно трудно. Но у них есть общее — это способность в состоянии «искренности» выявить свою глубинную сущность и тем обеспечить нормальное функционирование, правда, в одном случае — всего мироздания в целом, в другом — своей социальной среды. Тем не менее, различия также весьма существенны. «Искренность» Неба и совершенного мудреца безадресна. Она всего лишь атрибут совершенно работающего механизма. Она слита с миром, присуща ему и реализует себя в спонтанном совершенстве: «Обладающий искренностью, не прилагая усилий, постигает срединное, не занимаясь обдумыванием, достигает понимания. Он легко и естественно идет по среднему пути.



2 Зак. 214

[Такой человек] — совершенный мудрец» [43, с. 277]. «Искренность» низшего всегда имеет определенный адрес — она направлена к высшему. Она не реализуется спонтанно, а обнаруживается лишь в результате поиска, в результате определенной работы над собой, сознательного выбора цели: «Стремящийся к искренности [должен] выбрать добро и твердо придерживаться [этого направления]» [43, с. 277]. В этих двух соседствующих параграфах «Чжун юна» намечены два основных направления в интерпретации «искренности» в традиционной китайской культуре, два направления, которые будут по-разному представлены в текстах с различным функциональным назначением. Философские поиски, поиски «искренности» для «совершенномудрого»( шэн), «искренности», которая бы позволила мудрецу слиться с миром, примыкали, в основном, к первому направлению, к «искренности» Неба. Ритуальные и политические тексты разрабатывали, преимущественно, тему «искренности» низшего, «искренности» направленной, позволяющей поддерживать контакт, «искренности», обретенной в результате процесса внутренней трансформации.

В тексте «Чжун юна» уделено внимание обоим направлениям. В девятнадцатом параграфе гл. XX явно имеется в виду «искренность» низшего, так как там речь идет об «искренности» обретаемой, а не присущей, и описываются пути ее обретения: необходимо «[обладать] обширной ученостью, [заниматься] доскональным исследованием и тщательным обдумыванием, достичь ясного понимания, [а затем постараться все это] точно воплотить на практике» [43, с. 277].

Параграф двадцатый доказывает необходимость всех описанных выше операций в постижении истины, а двадцать первый подводит итог трансформации, происходящей в ищущем «искренность» человеке: «Если человек сможет следовать этим путем, то даже будучи глупым, он непременно станет умным, будучи слабым, непременно превратится в сильного» [43, с. 278]. Так завершается гл. XX «Чжун юна».

Следующая глава, как бы подразумевая два отмеченных нами выше аспекта «искренности», говорит о двоякой природе ее: «Быть разумным через искренность — это объясняется природой [человека]. Быть искренним через разумность — это объясняется обучением [человека]. [Один] искренен и, следовательно, разумен, [другой] разумен и, следовательно, искренен» [43, с. 279].

В гл. XXI мы встречаемся с некоторой модификацией «искренности» — «высшей искренностью» (*чжи чэн*). Ее можно рассматривать как синоним «искренности» совершенного мудреца. Эта глава является развитием мысли Мэн-цзы об «исчерпании интеллекта» и «постижении Неба» [44, с. 324]. Она как бы определяет конечную цель философских стремлений совершенномудрого и является наиболее даосской по своему духу. Поскольку высказанные

здесь положения имели большое значение для последующего развития философской мысли в Китае, приведем эту главу полностью:

«Лишь тот, кто обладает наивысшей искренностью в Поднебесной, способен исчерпать, [полностью проявить] свою природу. Тот, кто может исчерпать свою природу, может вследствие этого исчерпать и природу других. Тот, кто может исчерпать природу других людей, может, вследствие этого, исчерпать и природу вещей. Тот, кто может исчерпать природу вещей, может вследствие этого содействовать изменяющей и взращивающей [силе] Неба и Земли. Тот, кто может содействовать изменяющей и взращивающей [силе] Неба и Земли, может вследствие этого образовать троицу с Небом и Землей» [43, с. 279—280].

Когда акад. В. М. Алексеев, переводя стансы Сыкун Ту (837—908), обнаружил в пятой строфе станса VIII лишь слегка измененный вариант заключительного положения гл. XXII «Чжун юна» (у Сыкун Ту: *тянь ди юй ли* — «стоять вместе с Небом и Землей» вместо *юй тянь ди цань* — «образовывать троицу с Небом и Землей»), он посвятил этому выражению специальный этюд, который начинался следующим заявлением: «Я уже имел случай указать в виде гипотезы,— писал В. М. Алексеев,— что книга о Чжун Юн есть как бы конфуцианский парафраз книги о Дао и Дэ. Здесь я на этом особенно настаиваю, но считаю, что эпизодическое учение Чжун Юн о сверхчеловеке, как о части космической троицы, гораздо полнее, целостнее и выразительнее изложено в общем учении мистика Чжуан-цзы о дао-человеке» [1, с. 130]. Далее В. М. Алексеев приводит целый ряд положений из Чжуан-цзы и других авторов, близких не только по духу, но и по лексике заключительному положению главы XXII «Чжун юна» [1, с. 130—132]. Нам остается только добавить, что даосское направление конфуцианской мысли не было случайным отклонением. Эта струя постоянно присутствовала в конфуцианстве, и размышления о совершенном мудреце, образовавшем троицу с Небом и Землей, продолжали, как мы увидим, занимать не только древних, но и средневековых мыслителей.

Однако гл. XXII «Чжун юна» производит столь даосское впечатление лишь при изолированном прочтении. Будучи поставлена в общий контекст памятника, она в значительной степени теряет даосскую окраску. Тема совершенного мудреца в последующих главах, особенно в XXVII и XXXI, приобретает ощутимое конфуцианское звучание. Личность совершенномудрого, правда, сохраняет и космический масштаб, и космические характеристики, но его деятельность вводится в конкретные социальные рамки. Характерно в этом плане начало гл. XXVII: «О, сколь велик путь совершенномудрого человека! Он подобен разливу вод и питает все сущее, он вздымается до небес. О, сколь всеобъемлюще [его]

величие! Он включает в себя триста норм поведения и три тысячи правил ритуала» [43, с. 286]. В гл. XXXI развивается тема воздействия совершенной мудрости на внешний мир. Авторы «Чжун юна», вероятно, хотели изобразить здесь самого Конфуция. Поэтому воздействию придан несколько отвлеченный характер. Совершенный мудрец воздействует на мир не через управление, а как бы самим эффектом своего присутствия. Тем не менее, он добивается образцового поведения народа и потому в конце главы заслуживает эпитет «равный Небу» [43, с. 293] [3].

Вернемся к «высшей искренности». Четыре главы (XXIII—XXVI) заняты разъяснением ее различных аспектов. Наиболее существенной нам представляется гл. XXIV, в которой «высшей искренности» приписываются сверхъестественные свойства: «Путь высшей искренности дает возможность „знать заранее" (*цянь чжи, сянь чжи*)» [43, с. 281—282]. Это «знание заранее» наиболее актуальным оказывается в политической сфере: «Когда государство должно достигнуть расцвета, появляются благие знамения, когда государство должно погибнуть, появляются дурные предзнаменования. Об этих событиях можно судить по тысячелистнику и черепахе, по движению [ее] четырех конечностей. Накануне бедствий и счастливых времен [обладающий искренностью], если грядет доброе, должен заранее знать это; если грянет недоброе, [также] должен заранее знать об этом. Поэтому [обладающего] высшей искренностью можно уподобить духу» [43, с. 281—282]. Дж. Легг находил эту главу смешной и абсурдной [43, с. 282]. Логичнее, пожалуй, видеть в ней один из аспектов равенства совершенного мудреца с Небом и Землей. Подобно им, заранее знающим ход событий, извещающим о нем знамениями и дающим возможность предугадать его через гадательную практику, обладатель «высшей искренности» в силу своего равенства с Небом и Землей также наделен даром предвидения и потому может быть уподоблен духу.

Еще раз «высшая искренность» попадает в центр внимания авторов «Чжун юна» в самом конце трактата, в гл. XXXII. Предыдущая, XXXI глава была посвящена «высшей и совершенной мудрости» (*чжи шэн*). Сопоставляя с ней «высшую искренность» в следующей, XXXII главе, авторы «Чжун юна» стремились, по-видимому, показать сходство двух этих категорий, навести на мысль, что они, по сути дела, всего лишь различные аспекты, как сказал бы В. М. Алексеев, дао-человека. Но есть и некоторые отличия: «высшая искренность» действует в несколько более отвлеченной сфере, чем «высшая совершенная мудрость». Последняя как бы наглядно выставлена на обозрение всего народа: «[когда совершенномудрый] появляется, то нет среди народа таких, кто бы не

---



[3] Подробнее о значении этого термина см. [5, с. 349—350].

проявил к нему уважения, [когда совершенномудрый] говорит, то нет среди народа таких, кто бы не испытывал доверия к нему, [когда совершенномудрый] действует, то нет среди народа таких, кто бы не радовался [этому]» [43, с. 293]. Напротив, обладатель «высшей искренности» «упорядочивает главные взаимоотношения в обществе», «устанавливает великую основу в Поднебесной и постигает изменяющую и взращивающую [силу] Неба и Земли» [43, с. 294]. Так же, как и предыдущая, гл. XXXII кончается утверждением о равенстве обладателя «высшей искренности» Небу и Земле. Только это утверждение облечено здесь в форму риторического вопроса: «Кто сможет узнать его, как не те, кто тверд в понимании и постижении, кто обладает знанием совершенной мудрости, кто постиг благую силу *дэ* Неба!» [43, с. 294].

Категория «искренности» встречается в китайской античной философии не только в «Чжун юне», но и в «Да сюе», в трактовке, весьма сходной с «Чжун юном». Она входит в качестве составного элемента в знаменитое многоступенчатое рассуждение об условиях, необходимых для успешного управления Поднебесной:

«Те из древних, кто хотел проявить сияющую благую силу *дэ* в Поднебесной, прежде устанавливали совершенное правление в своем государстве, желавшие установить совершенное правление в своем государстве прежде устанавливали порядок в своей семье, желавшие установить порядок в своей семье прежде занимались самоусовершенствованием (букв.: совершенствованием своего тела.— *А. М.*), желавшие самосовершенствоваться прежде упорядочивали свое сознание (букв.: сердце.— *А. М.*), желавшие упорядочить свое сознание прежде делали искренними свои мысли, желавшие сделать искренними свои мысли прежде всего расширяли свои знания, расширение знаний прежде всего состоит в постижении [сущности] вещей; когда [сущность] вещей постигнута, приходит знание, когда приходит знание, то мысли становятся искренними, когда мысли становятся искренними, упорядочивается сознание, когда упорядочивается сознание, [прогрессирует] самосовершенствование, когда [прогрессирует] самосовершенствование, в семье устанавливается порядок, когда в семье устанавливается порядок, в государстве наступает совершенное правление, когда в государстве наступает совершенное правление, в Поднебесной [воцаряется] покой» [43, с. 221—223].

Легко понять, что нарочито многоступенчатое рассуждение является, по сути дела, формальным выражением «обращения к самому себе», о котором мы уже упоминали применительно к «Чжун юну», только здесь оно сдублировано обратным ходом не только от Поднебесной — к «себе», «телу», но и от «себя», «тела» — вновь к Поднебесной. Рассуждение напоминает сдвоенную воронку. Начинается оно с самой широкой сферы — Поднебесной, доходит до максимального сужения — индивидуального сознания — и затем

вновь расширяет сферу до Поднебесной. Цель подобного построения двоякая. Во-первых, наглядно продемонстрировать единство различных сфер — от индивидуального сознания до Поднебесной,— в которых протекает единая по своей направленности деятельность, а именно упорядочивающая, во-вторых, подчеркнуть во всей этой совокупности сфер центральное положение индивидуального сознания и определяющую роль происходящих в нем процессов. Легко заметить, что в данном рассуждении «искренность», точнее, «искренние мысли» представлены в качестве производного от процессов познания. Это не означает, однако, что «искренность» эта гносеологическая. Она охватывает все сознание и является скорее неким «органическим» свойством личности. «То́, что называется сделать свои мысли искренними, означает не допускать самообмана [столь же естественно], как [мы] не любим дурной запах и любим красивую наружность» [43, с. 230].

В «Чжун юне» очень часто трудно определить, кому адресована мысль его авторов, к кому приложимы анализируемые в тексте категории. Это частично относится и к «искренности». «Да сюе» включает одно знаменательное в этом плане уточнение. «Начиная с Сына Неба,— пишет автор „Да сюе“,— и вплоть до простолюдина, все в равной мере должны почитать самоусовершенствование за основу» [43, с. 223]. По нашему мнению, это положение имело большое значение для развития средневековой китайской философии.

Что дает «искренность» ее носителю? Прежде всего то, что, обладая ею, человек получает возможность в полной мере реализовать свою природу. «Искренность» есть «самозавершение». Но, безусловно, прежде всего оно означает полное исчерпание тех потенциальных возможностей, которые дарованы внутренней природе человека Небом. Кроме того, в общем контексте конфуцианской культуры это самозавершение (или самостановление) можно толковать как нахождение через «искренность» в сложной системе мироздания отведенного тебе места, как интеграцию с миропорядком и застрахованность от отклонений. Предел достижений в этом направлении — стать третьим по отношению к Небу и Земле.

Обладанию «искренностью» сопутствует интеллект (*мин*), независимо от того, появляется ли он непосредственно от природы или в результате самоусовершенствования. Направленные по верному пути внутренние усилия приводят к тому, что «даже глупый неизбежно становится умным» [43, с. 278]. Ум этот, как мы видели, понимается как способность «ясно различать [добро и зло]» [43, с. 277]. И наконец, следует отметить получение силы. Добивающийся «искренности» и следующий правильным путем человек «обязательно становится сильным, даже если был слаб» [43, с. 278]. Пределом достижений в этом направлении является опять-таки уподобление Небу и обретение таких внутренних сил, кото-

рые позволяют принять участие в космическом процессе порождения и изменения всего сущего [43, с. 281, 283—284, 286—287, 293—294].

Естественно, что тот, кто сумел достичь полного проявления своей внутренней природы, занял правильное положение в мире — «стал в троицу» с Небом и Землей, приобрел возможность участвовать в космическом процессе становления всего сущего, не впадает в состояние пассивного самодовления, а активно воздействует на внешний мир: «искренность не есть лишь самостановление, с ее помощью осуществляется и становление [иных] вещей» [43, с. 282]. Можно даже сказать, что обладание «искренностью» имеет своим непременным результатом воздействие на окружающих, иными словами, общественную практику. С помощью «искренности» осуществляется не только самостановление, но и становление других. Так, у Мэн-цзы прямо сказано об этом: «Никогда еще не было такого, чтобы [обладающий] высшей искренностью не воздействовал [на других]». И наоборот: «Никогда еще не было, чтобы неискренний мог воздействовать [на других]» [44, с. 179].

Выделение практики как иного по сравнению с внутренним развитием состояния сделано лишь в интересах поставленной задачи: рассмотрения «искренности» преимущественно в ее связи с человеком действующим, человеком-деятелем. Согласно «Чжун юну», между самостановлением и практикой нет разрыва. Первое спонтанно переходит во второе: «Способный исчерпать свою природу (*син*) способен тем самым исчерпать и природу других» [43, с. 280]. Нет разрыва также между обладанием интеллектом и практикой: «[Наделенный] интеллектом-*мин* воздействует [на других], воздействуя [на других], он изменяет их» [43, с. 281]. Иными словами, мы хотим подчеркнуть здесь, что согласно воззрениям «Чжун юна» между правильным внутренним развитием и практикой не было промежуточной сферы, где воля делает выбор. Правильное внутреннее развитие имело однозначный результат — выход в практику. Излишне добавлять, что правильное внутреннее развитие приводило к эффективной практике, ибо в упорядоченном мире — а это есть исходная точка конфуцианства — деятель, наделенный силой, ясным видением, правильно определивший свое место и свою роль в этом мире, короче, обладавший «искренностью» в полной мере, просто не мог ошибаться. Успех давался ему легко, естественно: «Обладающий искренностью попадает в цель, не прилагая усилий, понимает, не напрягая мысль. Он совершенномудрый (*шэн*), легко и естественно следующий верным путем» [43, с. 277].

Однако было бы большой ошибкой полагать, что размышлявшие об «искренности» философы, в первую очередь, конечно, авторы «Чжун юна», придавали равную значимость всем операциям. Весь смысл акцента на категории «искренности» как особой в 

том и состоял, по нашему мнению, что он позволял из общего контекста традиционной конфуцианской проблематики выделить операцию «обращения к телу», «обращения к себе самому» и придать ей определяющее значение.

Античное наследие, представленное в первую очередь рядом положений Мэн-цзы и трактатами «Чжун юн» и «Да сюе», давало возможность развивать концепцию «искренности» в нескольких направлениях, что и было реализовано с наибольшей полнотой философами сунского времени.

Начиная с конца династии Тан в философских исканиях конфуцианцев намечается весьма существенный поворот. Эти новые тенденции становятся заметными уже в творчестве Ли Ао (?—844). Интеллектуальный интерес перемещается на проблемы взаимоотношения сознания и природы человека. Глубинная природа человека обеспокоена, затемнена страстями, природа и страсти неотделимы, как светлое и темное начала. Истинная природа в наиболее чистом виде проявляется в состоянии покоя. Легко заметить, что эта постановка проблемы возникла под влиянием массового увлечения образованного общества буддийской метафизикой. От традиций и великих нормативных образцов легендарной античности, от действий совершенномудрого, привносящего гармонию в Поднебесную, общественный интерес отхлынул к методам управления индивидуальным сознанием в целях выявления истинной природы.

Даже таких ортодоксов, как Хань Юй, начинают интересовать проблемы заполнения сознания внешним миром [24, разд. 8, с. 21] и проблемы природы человека, что и нашло отражение в его трактате «Юань син» («Исследование начал природы») [24, разд. 3, с. 65—66]. В подходе к «искренности» Хань Юй лишь подчеркнуто следовал традиции Мэн-цзы. Но в самом обращении к темам заполнения сознания, следования *дао* и обретения «искренности», в самом сопряжении этих тем уже чувствовалось веяние времени [24, разд. 8, с. 21]. Намного дальше пошел Ли Ао, который, по мнению некоторых, был учеником Хань Юя. В своем трактате «Фу син шу» («Возвращение к [истинной] природе») Ли Ао писал: «То, что делает человека совершенномудрым, есть его природа (*син*). То, что заставляет человека изменять своей природе, есть чувства (*цин*)» [39, с. 100]. Здесь уже сама постановка вопроса несет на себе явные следы влияния буддийской мысли.

Эту проблематику воспринял и даосизм. Так, знаменитый сунский даос Чжан Бодуань в предисловии к трактату «У чжэнь пянь» («Постижение истинного») охарактеризовал все три учения — конфуцианство, буддизм и даосизм — как три различных пути, ведущих к единой цели — освобождению человека от мир-

ских страданий. По мнению Чжан Бодуаня, эта цель могла быть достигнута методом «достижения основы и просветления природы» (*да бэнь мин син*) [27, с. 5б]. «Просветление природы» было необходимо в силу того, что вторичные наслоения закрывали ее первоначальную сущность, «подобно тому, как облака закрывают сущность луны» [28, разд. 7, с. 7б].

Это же направление получило свое развитие в рамках конфуцианской традиции и в сунское время, по-прежнему находя себе пищу как в буддийских, так и в даосских идеях. Одним из наиболее ярких представителей его был Чжоу Дуньи (1017—1073), предшественник неоконфуцианства[4]. Философское наследие Чжоу Дуньи невелико по объему. Основу его составляют два трактата: «Тун шу» («Трактат о проникновении [в смысл «Книги перемен»] или, как его еще переводят, «Основной трактат» или «Общий трактат») и «Тай цзи ту» («Чертеж великого предела»). В последнем произведении дается весьма характерное для сунского времени определение совершенного мудреца: «Совершенномудрый руководствуется в своих действиях срединой (букв.: центром.— *А. М.*), правильностью, гуманностью и долгом». *Авторский комментарий*: «Путь совершенномудрого [состоит в том, чтобы быть] гуманным, верным долгу, находиться в середине и быть правильным». *Продолжение основного текста*: «Но главное в нем — покой». *Авторский комментарий*: «Он лишен страстей и потому он находится в состоянии покоя». *Продолжение основного текста*: «[Таким образом совершенномудрый] устанавливает высшее совершенство человека. Вследствие чего совершенномудрый оказывается по своей благой силе *дэ* равным Небу и Земле, по ясности [своего ума?] — солнцу и луне, по распорядку [своего поведения] — четырем временам года и равным духам [по своему влиянию на приход] счастья и несчастья» [36, с. 160, с. 207—208].

Легко заметить, что в этой доктрине совершенномудрого за привычной традиционной лексикой скрыто одно весьма важное нововведение. Фундаментом совершенной мудрости оказывается отсутствие желаний, а главнейшим состоянием самого мудреца — покой. Естественно, что столь обновленный традиционный образ требовал и новых атрибутов. Одним из них в философии Чжоу Дуньи оказалась «искренность», которой и посвящены первые главы его трактата «Тун шу». Приведем этот текст:

«1. Искренность— основа совершенномудрого.

2. О, сколь велико изначально небесное! В нем — начало всех вещей. [Оно же] является источником искренности.

---

[4] Некоторые авторы, как например Чжоу Ицин и В. Айххорн, пытаются приуменьшить влияние даосских идей на Чжоу Дуньи. Но даже само обозначение важнейшей категории его философской системы — «беспредельного» (*у цзи*) сразу же приводит на ум даосские и буддийские аналогии, такие, как «неиссякаемое» (*у цюн*) даосов или «неизмеримое» (*у лян*) буддистов [см. 39, с. 49].

3. Путь небесного начала — в изменениях и в придании каждой вещи ее подлинной (*чжэн* — букв.: правильной) природы и ее участи (*мин* — букв.: жизнь, судьба). Так устанавливается искренность.

4. [Искренность] чиста и в высшей степени добра.

5. Поэтому [в „Ицзине“] говорится: Один раз — темное начало, один раз — светлое начало. Это называется *дао*, путь. То, что [заставляет] следовать [этим путем], есть добро, то, что образуется [в результате следования путем], есть природа [человека].

6. Начало и восприятие — это [фазы] проникновения искренности; использование с выгодой и правильность — это [фаза] возвращения искренности. О, сколь велик [закон] перемен! Он есть источник природы и участи [всего сущего]!» [30, с. 1; 36, с. 164—165, 204].

Глава II: «1. Совершенная мудрость есть искренность и только. 2. Искренность — основа пяти постоянств и источник ста [различных] поступков. 3. [Когда искренность находится] в состоянии покоя, она — не проявлена (букв.: ее нет), [когда искренность] приходит в движение, она проявляется. [Покоясь, она находится в состоянии] высшей правильности и, [приходя в движение], достигает проявленности. 4. [Если] пять постоянств практикуются без искренности, а сто различных поступков совершаются без нее, [то все они] не истинны. [В них лишь] порок, неведение и ограниченность. 5. Поэтому [лишь там, где] искренность, нет [никаких] нарушений. 6. [В состоянии покоя искренность] предельно легка и [лишь] в действии трудна. 7. [Но] решимость и упорство преодолевают трудности. 8. Поэтому говорится: [Если] в один прекрасный день преодолеть себя и вернуться к [истинным] нормам поведения, то вся Поднебесная сочтет [тебя] гуманным»[5] [30, с. 1; 36, с. 165—166, 204].

Приведем еще несколько выдержек из того же произведения, необходимых для понимания роли «искренности» в доктрине Чжоу Дуньи:

«Искренность — это недеяние. В самом начале движения уже возникает добро или зло. ...[То, что находится] в состоянии покоя и без движения,— это искренность. [То, что] реагирует и затем входит в контакт,— это одухотворенность (*шэнь*). Возникает движение, но оно еще не оформлено, на стадии между бытием и небытием. Это называется начальный момент (*цзи*). Искренность светла, поскольку чиста; одухотворенность восприимчива, поскольку таинственна; начальное движение неуловимо, поскольку непознаваемо.

[5] Цитата из «Лунь юй» («Беседы и рассуждения») Конфуция. В ответ на вопрос своего ученика Янь Юаня о гуманности Конфуций сказал: «Гуманность состоит в преодолении себя и возврате к [истинным] нормам поведения» [35, с. 130; 43, с. 114]. Далее следует текст, процитированный Чжоу Дуньи.

Искренность, одухотворенность и начальное движение [составляют интеллект] совершенного мудреца...

Отсутствие размышлений является основой [совершенной мудрости], проникновение мыслью — ее практикой. Начальное движение возникает в этой [последней фазе], а искренность возникает в той [первой фазе]. Не размышлять, но все постигнуть — таков совершенный мудрец» [30, с. 1; 36, с. 166—167, 170, 202—203].

В гл. XXXII своего трактата Чжоу Дуньи дает интерпретацию уже знакомой нам по «Чжун юну» доктрины управления Поднебесной: «1. Для управления Поднебесной существует основа. Это личность (букв.: тело). Для управления Поднебесной существуют правила. Это — семья. 2. Основа должна иметь завершение (букв.: конец), завершение основы состоит в искренности сознания и только. ... 6. Это означает: управляя Поднебесной, взирай на семью, управляя семьей, взирай на отдельную личность и только. Завершение личности состоит в искренности ее сознания. Сознание искренне [— это означает, что] недобрые движения обращены вспять и только. 7. Недобрые движения — это ошибки. [Когда ошибки] обращены вспять, [это означает, что] ошибки перестали существовать. Отсутствие же ошибок есть „искренность“» [30, с. 3; 36, с. 183—184, 194].

Легко заметить, что в философии Чжоу Дуньи получила свое развитие лишь одна из двух представленных в «Чжун юне» разновидностей «искренности», а именно «искренность» Неба и совершенномудрого. Совместив эту категорию с философской проблематикой «Ицзина» и вдохнув в этот синтез даосский пафос недеяния, Чжоу Дуньи, по существу, наполнил категорию «Чжун юна» иным содержанием. «Искренность» оказалась неким сквозным атрибутом устройства мироздания, его существования, или, вернее, ритма его жизни. Ее источником было «изначальное» (*юань*). Она представляла собой существенную характеристику процесса взаимодействия светлого и темного начал, двухтактового движения, состоящего из двух фаз: «проникновение» или «вступление в контакт» (*тун*) и «обратного движения», «возврата», «движения вспять» (*фу*). Но наиболее полно «искренность» выражала себя в состоянии покоя. Таким образом, «искренность» превратилась в важнейшую характеристику мироздания. Поскольку в традиционной китайской культуре мир мыслился изоморфным, то все отмеченные выше свойства «искренности» проявились и в интеллектуальной сфере. И здесь «искренность» наиболее полно проявила себя в состоянии покоя, когда размышление отсутствует, но мир, тем не менее, уже постигнут совершенной мудростью, что фактически ставило знак равенства между покоем, отсутствием размышления, совершенной мудростью и «искренностью». Такой сильный акцент на недеянии, естественно, отделял практику от исходного, истинного состояния труднопреодолимым рубежом. Поэтому утвержде-

ния Чжоу Дуньи о том, что «искренность» очень трудна для практического применения, выглядят вполне логичными. Однако практика не могла обойтись без «искренности», ибо без нее она не обладала истинностью. Здесь на первый план выдвигается функция обратного движения, которая уничтожала все возникшие на первой стадии движения ошибочные «недобрые» импульсы. Поскольку одной из основных сфер практического приложения совершенной мудрости была политика, то именно в политике и приобретала фаза обратного движения свое наибольшее значение. Это было совершенно новым дополнением к политической доктрине «Чжун юна». В философии Чжоу Дуньи категория «искренности» достигла своего апогея. Она помогла философу в рамках официальной идеологии совершить переориентацию от социальной активности на недеяние, от поисков добра на бесстрастие, от осмысления мира на его постижение отсутствием размышления, переориентацию, которая повлияла на многих сунских мыслителей и которая впоследствии, при маньчжурах, подверглась суровой критике со стороны крупнейших конфуцианских философов.

То внутреннее содержание, которым Чжоу Дуньи стремился наполнить категорию «искренности», может быть наиболее ясно проявилось в его несогласии с истолкованием этого термина у древнекитайского мыслителя Сюнь-цзы (300—230 г. до н. э.). Как известно, Сюнь-цзы полагал, что человек по своей природе зол. Под злой природой человека Сюнь-цзы понимал, прежде всего, стремление человека удовлетворить свои «инстинктивные» желания и чувства, что и порождало беспорядок и смуту в государстве. Поэтому Сюнь-цзы предлагал обуздать природные склонности людей как бы привнесенными извне нормами ритуала и чувством долга [8, с. 123]. Но он мыслил эту операцию не как голое принуждение. Самовоспитанию, самосовершенствованию личности также отводилось почетное место. В этом процессе известную роль должна была сыграть и «искренность». Сюнь-цзы писал о ней: «Для питания сознания благородного мужа нет ничего лучшего, чем искренность[6]. [Когда он] достигает искренности, [у него] больше нет никаких забот. Он придерживается гуманности и поступает согласно долгу. Когда с искренним сердцем придерживаются гуманности, [это находит себе проявление] в действии. [Когда искренность находит себе проявление] в действии, она становится равной духам. [Когда она] становится равной духам, она получает возможность [участвовать в космическом процессе] изменений. [Когда] с искренним сердцем придерживаются долга, [то в поведении достигают] соответствия с основным принципом —

[6] Цитата из «Лунь юй». Ян Боцзюнь считает, что Конфуций имел в виду отношение к учению или вообще к какому-нибудь делу [35, с. 65], Дж. Легг полагал, что речь здесь шла об истине [43, с. 55]. Мы присоединяемся к мнению Дж. Легга.

*ли*. [Когда соответствие] с основным принципом достигнуто, наступает просветление. С просветлением возникает возможность изменений. Чередование изменений во времени называется благой силой *дэ* Неба. Небо не говорит, но человек почитает его высоким. Земля не говорит, но человек почитает ее огромной (букв.: толстой, массивной.— *А. М.*). Четыре времени года не говорят, но народ следит за ними с ожиданием. Ибо они обладают постоянством и достигли [его при помощи] своей искренности.... [Хотя] Небо и Земля велики, без искренности они не могут [породить] изменения всего сущего. [Подобно этому, если даже] совершенный мудрец обладает знаниями, не имея искренности, [он] будет не в силах изменить народ [к лучшему]. Отец и сын — [ближайшие] родственники, но при отсутствии искренности они — чужие.... Поэтому искренность есть то, чего благородный человек придерживается твердо и что составляет основу политического управления» [21, с. 29—30, 36, 98].

Казалось бы: в доктрине Сюнь-цзы много общего с мыслями Чжоу Дуньи. В своей концепции «искренности» он опирается на положения, весьма близкие к текстам «Чжун юна» и «Да сюе». Он рассматривает «искренность» в качестве существенного атрибута всего мироздания и вследствие этого — основой политического управления. Однако Чжоу Дуньи заявил, что Сюнь-цзы ничего не понял в искренности [36, с. 98]. Нам кажется, что Чжоу Дуньи был недоволен, главным образом, слишком узким пониманием «искренности» в философии Сюнь-цзы, сближавшим внутреннее содержание этой категории прежде всего с регулярностью, постоянством космического процесса, играющими упорядочивающую и корректирующую роль, тогда как Чжоу Дуньи хотел создать учение об «искренности» как синониме абсолютной мудрости [36, с. 89, 98], как категории, фиксирующей наиболее полное раскрытие своей внутренней природы и обнаруживающей ее единство со всем космосом. Если для Сюнь-цзы «искренность» была внешним для совершенного мудреца идеалом, образцом деятельности, который он видел в работе мироздания, то для Чжоу Дуньи «искренность» была качеством, лежащим в основе собственной внутренней природы совершенного мудреца и, следовательно, как всякое внутреннее качество, согласно господствовавшим философским воззрениям того времени, наиболее полно проявляющимся в состоянии покоя. Иными словами, поиски «искренности» в философии Чжоу Дуньи находились в русле доминирующего философского направления той эпохи, ориентированного на выявление своей внутренней первоначальной природы.

Историк китайской философии Чжоу Ицин отметил известное сходство между основным положением Чжоу Дуньи, начинающим его «Основной трактат», и определением «искренности» у Ли Ао. У Чжоу-цзы сказано: «Искренность — основа совершенномудрого» 

[36, с. 99]. У Ли Ао: «Искренность считается природой совершенномудрого» [36, с. 99]. Чжоу Дуньи заменил, в сущности, лишь одно слово: вместо «природа» написал «основа» [36, с. 99—101]. Но эта замена, по мнению Чжоу Ицина, весьма знаменательна. Формулировка Ли Ао родилась под влиянием буддизма. Он понимал под «основой» примерно то же самое, что буддисты понимали под «основным сознанием». Чистая и совершенная природа этого сознания обнаруживалась лишь в состоянии покоя. Так же обстояло дело и с «природой» в философии Ли Ао. И это обнаруживаемое глубинное совершенство природы Ли Ао и обозначил термином «искренность». Чжоу Дуньи же, вероятно, хотел избежать столь явной зависимости от буддийских размышлений, произведя замену. Однако подобная замена не слишком замаскировала его зависимость от буддийской мысли, ибо «основа» (*бэнь*) обнаруживала свою близость к «основному сознанию» (*бэнь синь*). Так «искренность» превратилась, по сути дела, в исходное состояние совершенной мудрости, в ее синоним и эквивалент.

Рядом с «искренностью» у Мэн-цзы встречается и понятие «наслаждение», «удовольствие» (*лэ*). В «Исчерпании интеллекта» сказано: «Обратиться к себе и обрести искренность. Нет большего наслаждения, чем это» [44, с. 327]. Младший современник Чжоу Дуньи, Су Дунпо (1036—1101), который был не только гениальным поэтом, но и глубоким мыслителем, уделил большое внимание этой проблеме в своем трактате «Чжун юн лунь» («Рассуждения о „Чжун юне“»). Су Дунпо в целом относился к тексту «Чжун юна» довольно критически, считал его путаным, неясным и перетолкованным конфуцианцами последующих поколений. В качестве важнейших Су Дунпо выделял в «Чжун юне» три проблемы: соотношение «искренности» (*чэн*) и «просветленности» (*мин*), начало и конец пути совершенномудрого и связь этого пути со «средним и постоянным». Наибольший интерес, по нашему мнению, представляют его рассуждения об «искренности» и «просветленности». Говоря об их взаимосвязи, Су Дунпо дал такое определение «искренности»: «Что такое искренность? Это есть то, что называют [способностью испытывать от истины, от *дао*] удовольствие. Когда, испытывая удовольствие, достигают доверия к самому себе, то [это состояние и] называют искренностью. Что такое просветленность? Это есть то, что называют [способностью] познавать [истину, *дао*]. Когда, познавая [истину], достигают понимания, то [это состояние и] называют просветленностью. Лишь у совершенного мудреца [нормальным является такое состояние, когда] познание еще не достигнуто, а [способность испытывать] удовольствие уже вошла в него. Прежде вошедшее является главным, и оно управляет остальным. Таким образом [у совершенного мудреца] главной является [его способность испытывать] удовольствие. У мудрого человека [нормальным является такое состоя-

ние, когда] способность испытывать удовольствие еще не достигнута, а познание уже вошло в него. Прежде вошедшее является главным, и оно управляет остальным. Таким образом, [у мудрого человека] главной является [способность] познавать [истину]. Если главное — в [способности] испытывать удовольствие, то [такой человек], даже если он чего-нибудь еще не знает, узнает это и непременно воплотит в действие. Если же главное — в [способности] познавать, то [такой человек], даже если он знает совершенно все, он не все может воплотить в действие. Учитель говорит: „Тот, кто знает [истину], не может сравниться с тем, кто [ее] любит. Тот, кто любит [истину], не может сравниться с тем, кто [ею] наслаждается. В [способностях] знать [истину] и наслаждаться [ею заключено] различие между мудрым человеком и совершенным мудрецом“» [17, т. 3, разд. 18, с. 45—46].

Как можно видеть, мысль Су Дунпо так же, как и у Чжоу Дуньи, прикована прежде всего к совершенной мудрости. Но у Су Дунпо, пожалуй, яснее выступает убежденность в возможности достигнуть ее методом внутренних усилий, убежденность, возникшая, вероятно, под влиянием школы Дхьяны. Из того же источника было заимствовано и актуальное для Дхьяны разделение знания на книжное знание и подлинное осознание, интерпретированное Су Ши в терминах «Лунь юя» как «наслаждение» (*лэ*). Это имело большое методическое значение, ибо предостерегало благородного человека от ошибочного пути — погони за ненужными знаниями в ущерб подлинному осознанию истины. В своем трактате «Рассуждения о „Чжун юне“» Су Дунпо так развил эту мысль: «Благородный человек, занимаясь учебой, с особой осторожностью относится к ее началу. Почему так? [По причине] большой важности того, что войдет первым. Много знать, но не уметь наслаждаться этим, хуже, чем не знать» [17, т. 3, разд. 18, с. 46].

Су Дунпо понимал, что в рамках конфуцианской традиции это положение противоречило некоторым привычным догмам, и прежде всего веками пользовавшейся глубоким уважением догме о необходимости постоянно учиться, пример чему показывал сам Конфуций. Поэтому, опираясь на «Да сюе», где в гл. VI дается определение «искренности» мыслей как некой естественной и несомненной реакции на мир, как естественны наше отвращение к зловонию или любовь к красоте [43, с. 230], Су выделяет в характере совершенного мудреца, и прежде всего самого Конфуция, эту естественность, отодвигая его работу над осознанием традиции легендарной древности, работу над текстами на второй план. «Любовь и отвращение у людей,— писал Су Ши,— выражаются наиболее сильно в любви к прекрасному и отвращении к зловонию. Такова природа человека. Любить добро так же, как прекрасное, и ненавидеть зло так же, как зловоние. [В этом заключается] искренность совершенного мудреца. Поэтому сказано: Быть разумным че-

рез искренность — это объясняется природой [человека]» [17, т. 3, разд. 18, с. 46] [7]. Во всех этих рассуждениях нет ничего нового по сравнению с доктринами «Чжун юна» и «Да сюе». Но мысль Су Дунпо обретает более четкие очертания, когда он сопрягает эти известные положения классических текстов с образом самого Конфуция. Действительно, встает вопрос: как же быть с Конфуцием, который учился всю свою жизнь, изучал установления династии Чжоу, стремясь воссоздать ее общественное устройство, ходил за советом к Лао-цзы, учился музыке у Ши Сяна [8], а после пятидесяти лет принялся за «Ицзин»? По мнению Су Дунпо, совершенный мудрец тоже не все сразу познает. Есть вещи, которые он может не знать, и узнает о них лишь потом, с некоторым опозданием, но его отличает от всех остальных то, что в нем прежде всего возникает способность «наслаждаться этим и только» [17, т. 3, разд. 18, с. 46]. Разница между знанием и подлинным осознанием или «наслаждением» становится, как считал Су Дунпо, особенно ясной в трудных ситуациях. Так, когда Конфуций в 489 г. до н. э. подвергся осаде при переходе из княжества Чэнь в Чу, ученики его, особенно Цзы-лу и Цзы-гун, потеряли самообладание и стали упрекать своего учителя [13, с. 55—57; 35, с. 168]. Они оказались неподготовленными внутренне к столь трудной ситуации, не обладавшими способностью к «наслаждению». «Эти два ученика,— писал Су Ши,— не были незнающими. Они не достигли [состояния, которое позволяет] наслаждаться [истиной]» [17, т. 3, разд. 18, с. 46].

О том же говорит и Су Дунпо: «Ученики следовали за Конфуцием [в его] странствиях не только для того, чтобы услышать то, чего они еще не слышали, а для того, чтобы обрести [способность] наслаждения [истиной]» [17, т. 3, разд. 18, с. 46]. Быть разумным, «просветленным» и не обладать «искренностью», по мнению Су Дунпо, довольно опасно. Такой человек не знает, что позволило ему жить в состоянии внутреннего покоя, обретенная ли подлинная мудрость или просто отсутствие неприятностей. «Но после того, как приходят заботы и беды, разница между разумностью и искренностью становится явной. Исходя из этого, можно видеть, что благородный человек не может не быть искренним!» [17, т. 3, разд. 18, с. 46].

Наглядно и конкретно развивает Су Дунпо свою мысль о необходимости «просветления», подлинного понимания сути вещей. Без «просветления» не достигнуть «искренности», ибо без «просветления» путь совершенномудрого и все установления общественной жизни могут показаться просто насилием над естественными че-

---

[7] Последняя фраза — цитата из гл. XXI «Чжун юна» [43, с. 278—279].

[8] Ши Сян — знаменитый учитель музыки в княжестве Лу, у которого учился Конфуций [13, с. 84—85].

ловеческими чувствами, следовательно, ни о каком «искреннем» приятии их не могло быть и речи.

«Для благородного человека, стремящегося к искренности,— писал Су Ши,— нет ничего лучшего, чем просветленность.

Путь совершенномудрого, если его рассматривать с его основы, представляется исходящим из человеческих чувств. Если же следовать не от основы, а наоборот, начинать рассматривать его с конца, то может показаться, что совершенный мудрец насильно принуждает себя: а это отнюдь не то, что может радовать чувственную [природу] человека... Нынче же учение о пяти постоянствах является лишь нормой поведения, принуждающей людей. Как это [понимать]? Все человеческие чувства [направлены] на то, чтобы любить безделье и покой и ненавидеть труд и усилия. Но вот я не позволяю себе сесть, поджав ноги, а [вместо этого] склоняюсь в приветственном поклоне, считая это нормой поведения. Все человеческие чувства [направлены на то, чтобы] любить богатство и знатность и ненавидеть нищету и презренность. Но вот я не позволяю себе зазнаваться, а [вместо этого] проявляю скромность и уступчивость, считая их нормой поведения.

Обиходную посуду не ценят, а жертвенным сосудом дорожат, нательную одежду не ценят, а траурным облачением дорожат. [Все] желают, чтобы горе как можно скорее прошло, но растягивают его на три года, [все] желают, чтобы радость никогда не кончилась, но не пользуются ею до конца дней [своих]. Так нормы поведения принуждают людей. [Но подобное рассмотрение и есть] рассмотрение с конца [и потому] является ошибочным» [17, т. 3, разд. 18, с. 46—47].

Для того, чтобы исчезло это невыносимое для каждого конфуцианца отчетливое ощущение общественных установлений как насилия над человеческой природой, исключавшее, разумеется, возникновение «искренности» в отношениях с миром, Су Дунпо предлагает вернуться к «основе». Он понимал эту операцию следующим образом: «[Предположим], я решил, что стоять спокойно лучше, чем сгибаться в поклоне. Но если стремиться к покою, то лучше сидеть, чем стоять, лучше сидеть, поджав ноги, чем просто сидеть, лучше лежать, чем сидеть, поджав ноги, но лежать, это еще не все. [Можно лечь] и раздеться, не обращая ни на что внимание. Но если [лечь], раздеться и не обращать ни на что внимание, то тогда, даже не будучи больным, заболеешь. Но разве я один [в таком случае] заболею? Заболеют абсолютно все мужчины и женщины Поднебесной. Если же [они все] заболеют, то в такой ситуации обязательно [дело] дойдет до поклонов и приветствий. Если рассуждать таким образом, то [получается], что поклоны и приветствия возникают просто из нежелания лежать голым. Но разве только одни поклоны и приветствия? Все, к чему в Поднебесной принуждают людей, также возникает отсюда. Уви-



3 Зак. 214

деть, откуда оно возникает, и довести его до конца, это и называется просветленностью» [17, т. 3, разд. 18, с. 47].

Совершенно очевидно, что рассуждения Су Дунпо о «Чжун юне» были продиктованы иным пониманием совершенного мудреца, нежели то, которым проникнут «Лунь юй». Равновесие между миром и совершенномудрым нарушено. Ни о какой «троице» «Чжун юна» и речи нет. Внешний мир наступает на совершенного мудреца (или на того, кто хочет ему уподобиться). Он грозит прежде всего тяжелыми испытаниями и требует стойкости в них: вот почему Конфуций появляется в рассуждениях Су Дунпо в самую неприятную для себя минуту, пойманным в ловушку «между землями Чэнь и Цай». Для человека, полагающегося лишь на поверхностные впечатления, этот мир оборачивается сплошным насилием над естественными человеческими чувствами, а потому требует от того, кто стремится постичь «основу», некой внутренней работы над своим сознанием, работы, которая привела бы к приятию этого мира со всеми его конфликтами и принудительными нормами поведения, к выработке способности «наслаждаться» им и умения быть «искренним» в нем. Никакое накопление внешних знаний тут не может помочь. В связи с этим резко падает значение книжных знаний, традиционных воззрений и устоявшихся доктрин. Стремящийся к истине человек оказывается как бы наедине с внешним миром, и единственное его оружие в борьбе с ним, причем оружие явно оборонительное, его собственное сознание. Надо ли говорить, что при таком положении дел «наслаждение» приобретает горький привкус квиетизма, а «искренность» начинает напоминать спокойствие стоика. Эти настроения Су Дунпо отразили довольно характерную для эпохи Сун тенденцию освобождения от власти традиций и обращения к своему собственному сознанию, что и сказалось в большей популярности буддийской философии, и прежде всего школы Дхьяны, среди духовной элиты сунского общества вплоть до появления Чжу Си и его школы. Но и победа Чжу Си не пресекла этого направления в китайской мысли. Исключительная опора при поисках истины на свое собственное сознание, презрение к внешнему, к традиционной книжной мудрости, стремление обрести в отношениях с миром «искренность», понимаемую как спокойствие, были характерны и для минского периода. Так, для Линь Чжаоэня «искренность» была, прежде всего, «искренностью покоя» [14, т. 2, разд. 6, с. 1б, 4а, 5б].

Согласно Чжу Си, в учении его предшественников, братьев Чэн, категория «искренности» являлась «основой» [32, т. 2, с. 671]. Эту же оценку доктрины Чэн И и Чэн Хао повторила и «История династии Сун» [19, т. 8, с. 3410]. Действительно, оба философа очень часто обращаются к «искренности». Однако она у них служит скорее исходным состоянием, предпосылкой для более актуальных категорий. Так, «почтительность» (*цзин*) появлялась

лишь при условии «искренности»; «правильность» (*чжэн*) также была обусловлена ею [34, с. 88, 145], с нее начиналось и обучение [34, с. 25]. Но фокус философского внимания обоих мыслителей явно перемещен по сравнению с доктриной Чжоу Дуньи на иные категории. Это же можно сказать и о наставнике братьев Чэн философе Чжан Цзае. Он пользовался категорией «искренность» для характеристики природы Неба и близости к Небу совершенной мудрости [29, цз. 2, с. 12], но «искренность» не занимала его сама по себе. После Чжоу Дуньи и Су Дунпо, пожалуй, лишь Чжу Си внес существенный вклад в разработку этой категории.

В истории китайской мысли Чжу Си (1130—1200 гг.) известен прежде всего как классик неоконфуцианской философии. Ему принадлежит заслуга успешного синтеза ряда довольно разнородных интеллектуальных течений, спонтанно возникших в рамках конфуцианской традиции еще при династии Тан [39, с. 85—125] и получивших дальнейшее развитие при Северной Сун. Чжу Си удалось воздвигнуть на этом фундаменте достаточно стройную и настолько прочную философскую систему, что она смогла в течение многих веков играть роль официальной догмы не только в Китае, но в Корее и Японии. В основе учения Чжу Си лежало понятие о «высшем принципе» (*ли*), которым обладало и которому следовало все сущее. Цель учения состояла в том, чтобы снабдить конфуцианцев-практиков необходимым метафизическим обоснованием их деятельности. Чжу Си поставил себе задачей совместить главное интеллектуальное устремление времени, направленное на обнаружение абсолютного в собственной индивидуальной природе, с основными социальными функциями чиновников-конфуцианцев, стремившихся, в идеале своем, к насаждению в народе моральных принципов. Процесс формирования Чжу Си как философа наглядно свидетельствует о том, насколько трудной была эта задача, ибо все интеллектуальные силы были не без влияния буддизма сосредоточены на проблеме индивидуального сознания. Еще Хань Юй начал вновь интересоваться положением Мэн-цзы о заполнении себя всем сущим [24, разд. 8, с. 21]. В сунское время этот вопрос обсуждали самые разные школы, даже такие противостоящие, как чжусианцы и последователи Лу Сяншаня [31, прилож., II; 15; цз. 34, с. 186]. Можно даже сказать, что все конфуцианство в целом сосредоточилось на проблемах природы человека и его сознания, что вызывало некоторую тревогу, поскольку демонстрировало опасную близость официальной доктрины с буддийской метафизикой. Так, Чжу Си писал: «Буддисты занимаются, в сущности, лишь природой человека, и мы, конфуцианцы, также занимаемся, в сущности, только ею. Но они не признают того, что присуще [природе человека]» [45, с. 83].

Еще до Чжу Си преемник традиции братьев Чэн конфуцианский философ Се Лянцзо по прозвищу Шан-цай, много занимав-

шийся под влиянием школы Дхьяны индивидуальным интуитивным опытом, почувствовал необходимость провести в этой сфере демаркационную линию, с тем чтобы отграничить «науку совершенномудрых» от буддийского направления мысли и придать новой проблематике официальный статус в рамках конфуцианства. Шан-цай считал, что буддисты называют природой (*син*) то, что конфуцианцы принимают за сознание (*синь*) [45, с. 27, 94] [9].

Подобное сосредоточение духовных интересов вокруг проблем природы и сознания не могло не отразиться на самом процессе формирования Чжу Си как философа. Молодой Чжу Си после краткого периода увлечения дхьяной выбирает себе наставником конфуцианского отшельника Ли Туна (Яньпина), под влиянием которого он находился около десяти лет. Ли Яньпин, считавший себя преемником традиции братьев Чэн, учил молодого философа, прежде всего, сохранению истинного сознания (*цунь синь*) и самоусовершенствованию (*хань ян*) [12, с. 7, 17—18, 26, 30—31] [10]. Оба положения восходили к тексту книги «Мэн-цзы». Как считал наставник, оба эти состояния должны помогать человеку достигнуть «невыраженности», «непроявленности» (*вэй фа*), когда все чувства «находятся в центре» [54]. «Невыраженность» вошла в моду задолго до Ли Яньпина. Возможно, именно братьям Чэн, уделявшим большое внимание «Чжун юну», обязана она тем значением, которое ей посчастливилось приобрести в сунских философских текстах. Это выражение восходит к гл. I «Чжун юна», на которой нам уже приходилось останавливаться выше. Тому, кто хочет научиться идти правильным путем (*дао*), авторы «Чжун юна» рекомендовали непрерывно и тщательно контролировать работу своего сознания. Проще всего начинать самоконтроль с состояния покоя. Это состояние характеризуется, прежде всего, «невыраженностью» чувств. В «Чжун юне» это сформулировано так: «Когда чувства радости и гнева, горя и наслаждения еще не выражены, это называется центром, когда же [они] выражены в должной мере, это называется гармонией. Центр есть великая основа Поднебесной, а гармония — следование путем» [43, с. 248]. Чэн И придал «невыраженности» несколько иное значение. В его

---

[9] Чжу Си много внимания уделял проблеме сознания. (См., например, переписку Чжу Си [32, т. 1, с. 494—505] или «Рассуждение об исчерпании сознания» («Цзинь синь шо») [32, т. 3, с. 1206]. Но надо отметить, что иногда он придавал этой категории весьма широкое значение, полагая, что не только человек, но и Небо и Земля обладают сознанием [32, т. 3, с. 1323].

[10] Выражение *цунь синь* — «хранить сознание» или «хранить в сознании» идет от «Мэн-цзы», где употреблено в следующем контексте: «Благородный муж отличается от прочих тем, что он хранит в своем сознании. Благородный хранит в своем сознании гуманность (*жэнь*) и надлежащие нормы поведения (*ли*)» [44, с. 209]. В несколько ином смысле оно употреблено философом в главе «Исчерпание интеллекта»: «Сохранять свой интеллект (*цунь ци синь*) и питать свою природу — это путь служения Небу» [41, с. 324—325]. По-видимому, это выражение употреблялось в литературе в обоих этих смыслах.

«Записях бесед» сохранился следующий диалог: Некто спросил: «Можно ли стремиться к центру до того, как чувства радости и гнева, горя и наслаждения [придут в состояние] невыраженности?» [Чэн И] ответил: «Нельзя... Если говорить о сохранении и питании в момент, когда чувства радости и гнева, горя и наслаждения [находятся в состоянии] невыраженности, то [их практиковать] можно. Если же говорить о стремлении к центру в момент, когда чувства радости и гнева, горя и наслаждения [находятся в состоянии] невыраженности, то [его осуществлять] невозможно» [33, с. 215—216]. Учитель Чжу Си Ли Тун сделал еще больший акцент на значении состояния «невыраженности», подчеркнув его тесную связь с операциями «питания и сохранения» своей истинной природы. По мнению Ли Туна, именно в «невыраженности» и была заключена «великая основа познания Поднебесной» [32, т. 4, с. 1694]. Ли Туну казалось, что «невыраженность» гарантирует не «внешнее», а «внутреннее», как, например, у Янь Юаня или Чжоу Дуньи [32, т. 4, с. 1694], усвоение традиции совершенномудрых, а потому и необходима для повседневной практической деятельности конфуцианского чиновника. Чжу Си обнаружил, что подобное выделение «невыраженности» мешает выработке как действительно практически применимой доктрины для конфуцианца-критика, так и цельной картины мироздания для конфуцианца-мыслителя. Поэтому Чжу Си отходит от доктрины своего наставника, обращается непосредственно к философскому наследию братьев Чэн и создает свою цельную систему воззрений, где все устройство мироздания пронизано единым принципом — *ли* и где каждая из «десяти тысяч вещей» имеет свой *ли*. Но обучение у Ли Туна не прошло для Чжу Си бесследно. Оно сказалось в той важной роли, которую Чжу Си отводил различным исходным состояниям как в работе механизма всего мироздания, так и человеческого сознания, состояниям покоя и гармонии, в связи с чем ему пришлось отвести известное место в своей системе и категории «искренности».

Следуя Чжоу Дуньи, Чжу Си рассматривал «искренность» как одну из характеристик основного космического процесса [11], заключающегося в порождении Небом и Землей всего сущего, в становлении его, сделав, разумеется, в полном соответствии с китайской традицией основной акцент на становлении. В заслугу Чжу Си следует поставить то, что, говоря об этом процессе, он намного четче, чем все предшествовавшие ему философы-конфуцианцы, выделил в нем онтологические и гносеологические аспекты. Применительно к «искренности» это особенно ярко проявилось в его комментариях к «Чжун юну». Онтологическая «искренность», или, вы-

[11] О том, какую большую роль играл этот процесс в истории становления философской мысли, см. [7, с. 53—55].

ражаясь языком китайской философской традиции, «искренность» Неба, определялась Чжу Си как *чжэнь ши у ван* [20, с. 18], что можно перевести как «истинная реальность, не имеющая изъянов». Это состояние характеризовало «искренность» Небесного принципа — *ли*, его «основную таковость» (*бэнь жань*) [20, с. 18], т. е. его нормальное онтологическое состояние. Наивысшим образцом воплощения своего *ли*, своей внутренней природы среди всего сущего был, разумеется, совершенный мудрец. Еще со времени Ли Ао было известно, что природа совершенномудрого близка к «искренности» [36, с. 99]. Чжу Си связал с «искренностью», прежде всего, динамический аспект совершенной мудрости. Так как одним из основных признаков совершенного мудреца являлась его благая сила, сила воздействия на мир, то и «искренность» — «истинная реальность без изъянов» — применительно к совершенномудрому оказывалась «реальностью», «подлинностью» его силы *дэ* (*шэн жэнь чжи дэ чжи ши*) [20, с. 22].

Чжу Си считал, что, повинуясь некоему всеобщему закону природы, каждая вещь, каждое явление в мироздании стремится к наиболее полному воплощению своей внутренней природы, к выявлению своего идеального начала — принципа *ли*. Еще в философии Чжоу Дуньи «искренность» приобретает значение как бы зова первоосновы мира, единого, «великого предела» [36, с. 97]. В соответствии с упором на онтологический аспект Чжу Си был склонен трактовать «искренность» отдельного явления не только как некую сориентированность на *ли*, но, опираясь на положение «Чжун юна» о том, что «искренность» есть «начало и конец вещи» [43, с. 282], как определенное состояние, которое и делает вещь или явление тем, чем они должны быть по своей природе [41, с. 85], или, если выражаться более современным языком, тем состоянием, которое способствует наиболее полному воплощению сущности в явлении. Эта «искренность» не привносится извне, она имманентно присуща вещи, субстанциальна [41, с. 82], она весьма близка к тому, чтобы стать синонимом *ли* [41, с. 80]. Таким образом, в философии Чжу Си как бы выстраивается единый ряд весьма близких в определенном отношении по содержанию понятий, таких, как *тай цзи* — «великий предел», идеальное начало или основной принцип — *ли*, *чэн* — «искренность» и *син* — «природа» [46, с. 66—67]. Вся эта совокупность категорий служила, в сущности, одной цели — обнаружению истинной, первоначальной природы вещи или явления.

В мире человека, который, согласно традиционным китайским воззрениям, построен на тех же принципах, что и мир природы, роль «искренности» была та же, что и во Вселенной в целом. Она имела задачу сделать нечто тем, чем оно должно быть. Человек понимался традиционной китайской культурой прежде всего как существо моральное. Поэтому «искренность» для человека высту-

пала как предпосылка морального бытия. «Искренность — основа пяти [моральных] констант и источник ста [моральных] поступков»,— об этом говорил еще Чжоу Дуньи [36, с. 204].

Моральный аспект оставался главным и для Чжу Си, однако в разработке проблемы «искренности» человека Чжу Си сделал существенный шаг вперед по сравнению с Чжоу Дуньи. Создатель новой конфуцианской догмы гораздо больше внимания уделил обычному человеку. Воспользовавшись содержащимся в «Чжун юне» положением о двух путях обретения «искренности», Чжу Си сделал главной темой своих размышлений об «искренности» второй путь, путь обретения «искренности» методом постоянных и направленных внутренних усилий.

Обычный человек согласно Чжу Си отличался от совершенного мудреца прежде всего тем, что он был носителем эгоистического начала (*сы*), порожденного его страстями. «[У того, кто] не достиг совершенной мудрости,— писал Чжу Си в комментариях к „Чжун юну",— не может не быть эгоизма человеческих желаний, в его поступках и силе *дэ* не может быть все истинным (*ши*). Поэтому [такой человек] не может постигать, не размышляя, следовательно, [ему] необходимо выбрать добро. После этого он сможет постичь добро. [Такой человек] не может без усилий оказываться в [правильной], центральной позиции, следовательно, ему необходимо твердо держаться [направленности на добро]. После этого он сможет обрести собственную искренность. Вот то, что называют путем человека [в обретении] искренности» [20, с. 18].

Обретение «искренности» не только повышало моральные качества обычного человека, но и означало для него преодоление своего дуализма и возвращение к утраченному единству.

«Равно доброе и не содержащее [в себе] зла — это характер, [природа] человека. Это то, в чем люди едины. Наделение в разной мере темнотой и ясностью, силой и слабостью есть дарование [человека]. Это то, в чем люди различны. Стремление к искренности есть возвращение к единому и превращение различий [в единство]» [20, с. 18]. Хотя эгоистическое начало рассматривалось Чжу Си как обязательное, но так как еще у Мэн-цзы и в «Чжун юне» сказано, что «стремиться к искренности — путь человека» [44, с. 179; 43, с. 277], то Чжу Си был твердо уверен в неиссякаемости человеческой устремленности к преодолению внутреннего несовершенства. В своем комментарии к «Чжун юну» Чжу Си разъясняет «стремление к искренности» следующим образом: «Не имея возможности довести [свою природу] до высшего совершенства, [человек тем не менее] стремится довести ее до высшего совершенства» [20, с. 18]. Таково нормальное положение человеческой деятельности.

В этом своем стремлении человек, как мы видели, следовал всеобщему закону природы, где каждая вещь или каждое явле- 

ние стремились к наиболее полному выявлению своего идеального начала — принципа *ли*. Чжу Си довел до логического конца мысль «Чжун юна» о втором пути приобретения «искренности», четко сформулировав, что «искренность», полученная путем самоусовершенствования, «не отличается [от „искренности“] совершенномудрого» [20, с. 19].

Монистический пафос философии Чжу Си сказался и в том, что он подчеркнул в своих комментариях к «Чжун юну» непосредственную связь «искренности» не только со всеобщим в людях, но и с единым в природе. В гл. XXVI «Чжун юна» содержится положение о том, что успешное функционирование Неба и Земли находится в связи с тем, что Земля и Небо едины по своей природе. Глава неоконфуцианства дополнил эту зависимость третьим элементом — «искренностью». Согласно Чжу Си, единое есть причина появления «искренности», и уже она, в свою очередь, непосредственная причина нормального функционирования природы. «Недвойное — причина того, почему — искреннее. А будучи искренними, [Небо и Земля] безостановочно порождают множество вещей» [20, с. 19]. Небо и Земля, порождающие все сущее, служили для человека в то же время и примером отсутствия эгоистического начала. Ведь одним из атрибутов «искренности» Земли и Неба считалось «отсутствие эгоистического» (*у сы*). Поэтому и тот, кто стремился достичь «высшей искренности, подобной Небу», должен был уничтожить в себе все личное, эгоистическое [32, т. 4, с. 1634].

В заслугу Чжу Си как философу следует поставить то, что в процессе обретения обычным человеком «искренности» сунский мыслитель выделил в качестве самостоятельного гносеологический момент. По мнению Чжу Си, только истинное познание, т. е. познание *ли* мира и отдельных явлений, или, как выражался Чжу Си, «исчерпание до конца принципа *ли* [всех] вещей» [9, с. 371], приводит знания человека в стройный порядок, а его внутренний мир — в гармонию. Чжу Си считал, что «искренность» мысли наступает лишь после достижения правильного знания. «Сначала достигается знание, и [лишь] потом мысли становятся искренними»,— подчеркивал философ [32, т. 2, с. 873]. Опираясь на текст «Да сюе» и следуя традиции братьев Чэн, Чжу Си описывал состояние человека, постигшего основной принцип строения вселенной, как такое, когда «в мыслях нет ничего, что бы не было искренним, в сознании нет ничего, что бы не было правильным» [9, с. 349]. Чжу Си очень дорожил этой формулировкой, переиначивал ее на разные лады и употреблял по каждому поводу, так что она набила оскомину его современникам. Рассказывают даже, что перед императорской аудиенцией в 1188 г. его предупредили, что император устал от его рассуждений на тему о «правильном сознании и искренних мыслях» и что лучше Чжу Си не заводить

разговора на эту тему. Чжу Си гордо ответил, что то, что он изучал всю свою жизнь, есть не более, чем эти четыре слова, т. е. *чжэн синь чэн и* — «правильное сознание, искренние мысли». И он не намерен молчать, ибо это будет равносильно обману государя. Чжу Си не смолчал и, как утверждают, даже добился августейшей похвалы [14, цз. 8, с. 29б; 19, т. 8, цз. 429, с. 3420—3421].

После Сун «искренность» сохраняла еще определенные позиции в школе Ван Янмина, но на первый план уже не выдвигалась. При Цин живая философская мысль избирает иное направление, а дискуссии о «Чжун юне» и «высшей искренности» в связи с догматизацией чжусианства приобретают чисто формальный характер и лишаются реального философского значения. Такой была, например, дискуссия при императоре Гао-цзуне, закончившаяся монаршим рассуждением на общеизвестные темы о подобии совершенномудрого Небу, непрерывности «небесного» процесса изменений и непрерывности в связи с этим состояния «высшей искренности» у совершенномудрого [10, цз. 1422, с. 7б—9б].

Серьезные цинские философы начинают критически оценивать сунское наследие. Сунских мыслителей упрекают прежде всего в отклонении под влиянием буддизма от традиций классической древности. Так, Дай Чжэнь, например, говоря о трактовке «искренности» сунской школой, утверждал, что мыслители того времени отбросили поставленную в «Чжун юне» проблему «уяснения добра» и заменили ее «отсутствием желаний», что и рассматривали как «искренность» [11, цз. 8, с. 22б]. В этом суждении, на наш взгляд, много справедливого. Действительно, как можно видеть на примере трех сунских мыслителей: Чжоу Дуньи, Су Дунпо и Чжу Си, на взглядах которых мы останавливались наиболее подробно,— сунские мыслители заняты были преимущественно выяснением подлинной природы человека, которую они пытались обнаружить с помощью приведения сознания в состояние гармонии. Проблемы морали, добра и зла уже отступили на второй план. Даже у Чжу Си, в философии которого темы морали получили большее развитие, чем у двух других мыслителей, стремление к добру оказывается, по сути дела, каким-то промежуточным этапом на пути достижения совершенной мудрости и гармонии индивидуального сознания, преодоления дуализма человеческой природы и возвращения к первоначальному единству. Однако в оправдание сунских мыслителей можно сказать, что многие из разработанных ими тем содержались уже в самом тексте «Чжун юна». Сунский сдвиг произошел как бы на втором этаже, но этот этаж продолжал опираться на первый и имел общее с ним основание в виде ряда фундаментальных идей, не претерпевших при Сунах никаких существенных изменений. Мы имеем в виду, в первую очередь, подход к «искренности» как к средству выяснения своей подлинной природы, как к некоему состоянию, обеспечиваю-

щему правильную позицию в мире и эффективность общественной деятельности. Обобщая многочисленные аспекты и оттенки значений «искренности», мы бы отнесли эту категорию к классу интеграторов, приводящих индивидуума вне зависимости от его внутренних качеств или социального статуса — будь то совершенный мудрец или просто «благородный муж» — в состояние соответствия с миропорядком в целом, соответствия, поисками которого в традиционных культурах и была преимущественно занята этическая мысль.

* * *

Выше на материале философских текстов мы попытались выяснить содержание понятия «искренность» применительно к совершенному мудрецу и благородному мужу. Нам кажется, что весьма интересно будет сравнить их «искренность» с той, которая встречается в политических и ритуальных текстах и которая приписывается в них монарху. Это сравнение тем более интересно, что основное действующее лицо философского, политического или ритуального текста имеет много общего. Действительно, когда философский текст говорит о совершенном мудреце, он имеет в виду не только Конфуция, но и образцовых правителей древности, они же часто фигурируют и в политических текстах. Но кроме того, и это самое важное, главный персонаж политического и ритуального текста — царствующий монарх — официально считался не просто мудрым, но совершенномудрым, как бы уподобляясь тем самым великим мудрецам и легендарным правителям древности. Было бы интересно выяснить для характеристики взаимоотношения политической и философской мысли то общее, что они сохраняли в одних и тех же понятиях, выработанных в рамках этой культуры, и то различное, что они в них вкладывали. Попытаемся выяснить это на примере категории «искренность».

Для монарха мир как бы раздваивался на две совершенно различные ипостаси. Одна — сакрализованное мироздание в целом, «Небо и Земля», включая сферу обитания сверхъестественных сил, другая — сфера действия универсальной власти монарха, так сказать, весь подвластный мир. Характер текстов и значение категории «искренность» существенно меняются в зависимости от того, о каком из этих миров идет речь. Поэтому представляется целесообразным отделить в изложении эти два аспекта. Начнем с сакрализованного мироздания, поскольку эта тема дает несравненно более богатый материал.

Первое же знакомство с соответствующими текстами приводит читателя, знакомого лишь с философской проблематикой, к несколько неожиданным результатам. Категория «искренность» тяготеет к ярко выраженной иерархической структуре. Правда, этот

момент есть и в философских текстах. Мы отмечали его при разборе «Чжун юна». К этому можно добавить, что его постоянно ощущал такой глубокий мыслитель, как Чжу Си. Так, в письме к Линь Юнчжуну Чжу Си счел неверным положение своего ученика о том, что «Небо с искренностью дарит жизнь всему сущему, а все сущее с искренностью следует Небу» [31, с. 17]. Изменения, внесенные Чжу Си, весьма симптоматичны. Он предложил вариант: «Небо дарует жизнь всему сущему, а все сущее служит Небу. И это есть искренность» [31, с. 17]. Тем не менее, можно сказать, что в философских текстах иерархический момент играет роль скорее ориентира и предела стремлений. Благородный муж ориентируется на совершенного мудреца и старается уподобиться ему. Совершенный мудрец ориентируется на Небо и Землю и стремится «стать с ними в троицу». Абсолютно иное положение наблюдается в текстах официальных документов ритуального и политического характера. Тема «троицы» практически отсутствует. На первое место выходит тема служения.

Монарх находится ниже уровнем, чем Небо и некоторые другие сверхъестественные силы, а следовательно, и его отношения с ними построены по образцу отношений низшего с высшим. Это высшее было представлено в виде довольно многочисленного пантеона, который распадался на три важнейшие группы: мир в целом или в главнейших его частях, т. е. «великое единство» (*тай и*), или Небо—Земля взятые вместе, Земля и Небо в отдельности, предки и духи. И всем им император почтительно служил:

*Чжэнь гун ши тянь ди цзу цзун шэнь лин* — Я почтительно служу Небу, Земле, предкам *цзу* и *цзуну* и духам *шэнь* и *лин* [18, с. 426].

Само положение монарха как избранника высших сил и обладателя небесного мандата обязывало его к «великому воздаянию» (*да бао*) [18, с. 434]. Он должен был непрерывно и неустанно «воздавать благодарение основе» (*бао бэнь*). Под «основой» прежде всего подразумевалось Небо: «Все сущее имеет основу в Небе» [18, с. 405]. Предки также были «основой»: «Для монарха благодарением основе является почтительность (к предкам)» [18, с. 490].

Почтительное отношение государя к предкам могло быть сформулировано и иначе, а именно как «возвращение к началу» (*фань ши*). Духи *лин* и *шэнь*, в прошлом несомненно способствовавшие выдвижению данного монарха, также ожидали воздаяния:

*Тянь ся чжэ мо чжун лин шэнь чжи бао* — Для обладающего Поднебесной нет ничего важнее, чем воздаяние духам *лин и шэнь* [8, с. 404].

Таким образом, монарх находился по отношению к высшим силам не только в положении низшего, но и в положении вечно обязанного. Он обязан был воздавать им благодарение. А это нельзя 

было выполнить, не придя в определенное состояние, которое обозначается как «искренность»:

*Вэй и чэн кэ и чжань дā бао чжи и* — Только с помощью искренности можно выполнить долг великого воздаяния [18, с. 415].

*Цзай бао бэн и цзе чэн* — Благодарение основе осуществляется с помощью чистой искренности [18, с. 395].

*Цюй бао бэнь и гуй чэн* — Принимая благодарение основе, ценят искренность [18, с. 413].

Одна из первых причин, почему «искренность» была столь необходима при благодарении, заключалась в том, что лишь это состояние обеспечивало действительную коммуникацию с верхом:

*Вэй чжи чэн кэи дун тянь* — Лишь высшая искренность может тронуть Небо [18, с. 574].

*Вэй чэн чэнь кэи гань шэнь* — Лишь искренность может тронуть духов *шэнь* [18, с. 930].

*Сы лин гань ин у бу чунь чэн* — Чтобы четыре обладателя *лин* были тронуты и ответили [надлежащим образом], все должно обладать чистой искренностью [22, с. 55].

*Сы юй ин тянь мо жо чэн ши* — Полагаю, [что для того, кто] желает получить ответ от Неба, нет ничего более важного, чем искренность и правдивость [18, с. 576].

Воздействие «искренности» на высшие силы, как мы уже видели, объяснялось тем, что это состояние «трогало их» (*дун*, *гань*), т. е. влияло на них, сообщало им определенный импульс. Смысл этого трудно передаваемого по-русски понятия не в том, что высшие силы проникались определенным эмоциональным состоянием по отношению к монарху — «были растроганы» — или что высшим силам навязывалось это состояние. Наиболее точно его могут передать, пожалуй, термины психологии. «Искренность» являлась как бы раздражителем, стимулом для высших сфер, а *гань* означало либо воздействие, либо его результат: состояние возбуждения, реакцию. Когда *гань* связано с *чэн*, оно чаще всего означает воздействие и в этом своем значении может дополняться глаголом *тун*: «входить в контакт», «проникать», «пронизывать», который в данном случае указывает на полноту коммуникаций:

*Чжи чэн гань тун* — Предельная искренность возбуждает и пронизывает [высшие силы] [22, с. 256; 18, с. 816].

Вариант: *Чэн синь гань тун* — Искреннее сердце (ум) возбуждают и пронизывают [высшие силы] [18, с. 566].

При нормальном ходе вещей подобное воздействие «искренности» на высшие силы мыслилось как обязательное:

*Чжи чэн би тун* — Предельная искренность непременно проникнет [в высшие сферы] [22, с. 397].

Это свойство «искренности» позволяло монарху сделать ее своей опорой при установлении контактов с верхом:

*Чжан чжи чэн эр гань шэнь* — Воздействовать на духов *шэнь*, опираясь на высшую искренность [18, с. 398].

Когда же сверху не реагировали на «искренность», то это указывало на неисправность коммуникации между высшими силами и монархом, что могло привести к серьезным последствиям: внутренние неурядицы, стихийные бедствия и т. д., с которыми монарху при нарушенной связи с верхом было трудно справиться. Так, например, страна страдает от засухи. Монарх надеется, что, продемонстрировав Небу свою «искренность», он добьется желательной реакции Неба и повсюду пойдут дожди [18, с. 562]. Но надежды его могут оказаться тщетными, ибо:

*Чэн бу гань юй цюн хао* — Искренность не действует на Небо [18, с. 562].

Каким же путем доходит «искренность» монарха до высших сил, каким способом он ее проявляет? На этот вопрос можно ответить с большей долей определенности: наилучшим способом проявления искренности были жертвоприношения:

*Фэй инь сы бу цзу и чжао бао бэнь чжи чэн* — Не совершая жертвоприношений, невозможно проявить искренность воздаяния основе [18, с. 419].

Жертвоприношения были важнейшей формой проявления «искренности»:

*Чжао ван чжэ чжи чэн мин сы вэй да ши* — [При] проявлении искренности и просветленности государя [самым] важным являются жертвоприношения [18, с. 399].

*Чжи ци чэн мо чжун юй цзи* — [При] поднесении своей искренности [высшим силам]... нет ничего более важного, чем жертвоприношения [22, с. 392].

Важность жертвоприношений для демонстрации верху качества «искренности» объяснялась тем, что жертвоприношения позволяли выразить свою «искренность» полностью, до конца:

*Цзинь чэн юй да цзи* — Полностью [выразить] искренность в большом жертвоприношении [18, с. 431].

Культ был наилучшей и важнейшей формой проявления «искренности». Не менее важным было и значение «искренности» для культа:

*Цзяо сы чжи и бэнь юй чжи чэн* — [Основной] смысл сезонных жертвоприношений и жертвоприношений Небу в пригороде заключается в [проявлении] высшей искренности [22, с. 420].

*У ли мо чжун юй цзи со гуй чжэ чэн* — Среди пяти обрядов [12] нет более важного, чем жертвоприношения, [в последних же] ценится искренность [18, с. 405].

Естественно поэтому, что жертвоприношение должно было осу-

---

[12] Пятью обрядами обычно называют жертвоприношения, свадебные обряды, ритуал приема гостей, военные и похоронные обряды.

ществляться в состоянии «высшей искренности» и в знак «высшей искренности»:

*Цзяо тянь сы ди шэн лао и цзянь юй чжи чэн* — [При] жертвоприношениях Небу и Земле загон скота уже поднесен с высшей искренностью [18, с. 408].

Во время жертвоприношения состояние или качество «искренности» должно было быть свойственно не только жертвователю, но и жертве:

*Си цюань гуй чэн* — В жертвенных животных ценится искренность [18, с. 418].

Под «искренностью» жертвенных животных имелась в виду их масть. Они должны были быть одномастными [40, с. 128, п. 1]. Единая окраска, вероятно, должна была демонстрировать единство их внешнего вида и внутренней природы, ибо по традиционным китайским понятиям внешняя раскраска являлась прямым выражением внутренней сущности. Если все заканчивалось благополучно, то у монарха были все основания утверждать, что он проявил «искренность кормления [небесного] императора» [18, с. 432].

О важнейших проблемах единства с предками, связи с ними, преодолении роковой грани, отделяющей их от мира живых, о тесном контакте со всеми высшими силами говорит «искренность условного присутствия» (*жу цзай чжи чэн*) [22, с. 391, 395, 417, 423, 424, 425]. Словосочетание *жу цзай* требует некоторого разъяснения. Наиболее известны два случая употребления его в классических текстах:

*Цзи жу цзай цзи шэнь жу шэнь цзай* — [Он] приносит жертвы [предкам] так, как будто они находятся [рядом], [он] приносит жертвы духам так, как будто они [здесь] присутствуют [35, с. 29].

*Ян ян ху жу цзай ци шан жу цзай ци цзо ю* — Как многочисленные и повсеместные [духи]. Они будто присутствуют над нами, слева и справа от нас [37, т. 2, с. 441].

В приведенных выше цитатах из «Лунь юя» и «Чжун юна» *жу цзай* употреблено как описание конкретной ситуации. Вероятно, в ней нашел свое выражение какой-то существенный для культа момент, так как в дальнейшем это словосочетание превратилось в устойчивое, если даже не в одно слово, в специальный культовый термин:

*Ян шэнь лин чжи жу цзай* — Взираю на присутствие духов *шэнь* и *лин* [18, с. 49].

Судя по цитатам из классических текстов, *жу цзай* выражало необходимое при отправлении культа ощущение присутствия объектов поклонения. Если это состояние достигалось, то получался эффект присутствия высших сил, который и обеспечивал коммуникацию с ними. Исходя из этих рассуждений, мы остановились на

 переводе *жу цзай* как «условного присутствия». Условное не по-

тому, что действительное присутствие высших сил ставилось под сомнение, условность заключалась в том, что эффект присутствия достигался внутренним состоянием. И этим внутренним состоянием была, конечно, одна из многих разновидностей «искренности», «искренность условного присутствия».

В отношениях с предками не было ничего более важного, чем обеспечение их условного присутствия:

*Цзун мяо чжи цзин би сянь юй жу цзай* — Выражая свое почтительное отношение [к предкам] в храме предков, необходимо прежде всего добиваться [эффекта] условного присутствия [22, с. 424].

Состояние *жу цзай* необходимо было проявлять не только по отношению к предкам, но и к духам Земли и Неба:

*Жу цзай чжи чэн цзю чэнь юй цзяо мяо* — Искренность условного присутствия давно (уже) демонстрируется в храме предков и в загородных жертвоприношениях Небу и Земле [22, с. 417].

Остается добавить, что значение «искренности условного присутствия» выходит далеко за пределы культа. Забота о ней была одним из наиболее важных государственных дел:

*Чжэнь цинь чун дао бэнь сы пи е мэй хуай жу цзай чжи чэн* — Я, император, почтительно благоговею перед основой закона Дао, воспринял и сохраняю великое наследие и постоянно забочусь об искренности условного присутствия [22, с. 423].

Нетрудно заметить, что выбранные нами тексты очень односторонне интересуются «искренностью». В отличие от философских текстов, в которых ставятся вопросы приобретения или зарождения «искренности», ритуальные тексты имеют ярко выраженный коммуникационный уклон. Их интересует проблема связи с объектами поклонения. Для установления и успешного функционирования ее проблемы приобретения или зарождения «искренности» большого интереса не представляют. В центре внимания оказывается забота о наиболее полном выражении этого состояния, что и подтверждается постоянным соседством *чэн* с двумя группами глаголов, которые можно обозначить как группу «исчерпания» и группу «выражения», «уведомления», «проявления». Наиболее употребительные глаголы первой группы: *цзинь* «исчерпать полностью», *цзе* «истощить», «исчерпать», *цин* «опустошить(ся) до конца», *цзи* «доводить до конца, до предела».

Примеры:

*Цзе чун бао чжи чжи чэн* — Исчерпать [пред высшими силами свою] предельную искренность почитания и благодарения [18, с. 411].

*Цин чжи чэн эр шэнь чжао ши* — Опустошить до конца (в себе свою) предельную искренность [и тем] проявить служение [высшему] [18, с. 646].

*Цзи чжуй сяо чжи чэн* — Довести до предела [свою] искренность сыновней почтительности [к предкам] [22, с. 389].

Наиболее употребительные глаголы группы «уведомления» или «проявления»: *бяо* «выражать», «проявлять», *шэнь* «докладывать», «объяснять», зд. «извещать», *чжи* «направлять», «посылать», зд. «извещать» (?), *да* «сообщать», «доводить до сведения», «проявить».

Примеры:

*Бяо чжи чэн юй да бао* — Выразить предельную искренность [воздаянием] великого благодарения [18, с. 408].

*Шэнь бяо бэнь чжи чэн* — Извещать [Небо] о [своей] искренности благодарения основе [18, с. 352].

*Цзяо тянь ди и чжи чэн мин* — Совершать загородные жертвоприношения Небу и Земле, с тем чтобы известить [их] о своей искренности и просветленности [18, с. 409].

Какова же была эта ритуальная «искренность» с точки зрения внутреннего содержания? На этот вопрос ответить не трудно. Ее определял характер отношений монарха с высшими силами, в основе которого, как мы уже говорили выше, лежало выполнение монархом по отношению к Небу, Земле, духам и предкам обязанностей низшего и младшего. Монарх должен был «воздавать благодарение основе». Естественно, что и «искренность», которую он демонстрировал верху, должна была быть того же содержания, т. е. *бао бэнь чжи чэн* [18, с. 352, 419, 429]. Возвращению к «породившей основе» соответствовала «искренность возвращения к породившей основе» (*фань ши чжи чэн*) [18, с. 405], служение монарха Небу фиксировалось в «искренности служения Небу» (*ши тянь чжи чэн*) [18, с. 508], почтительное отношение к предкам выражалось в «искренности почтительного уравнения [предка с Небом]» (*янь пэй чжи чэн*) [22, с. 373], и наконец, общее отношение с верхом определялось как «искренность страха и благоговения» (*инь вэй чжи чэн*) [22, с. 486]. Иначе говоря, искренность была как бы общим субстратом проявления различных отношений монарха к Небу, первое место среди которых безусловно принадлежало «воздаянию»; «благодарению».

Выше мы говорили об «искренности» монарха, которую он проявлял по отношению к высшим сферам. Остановимся теперь на функции его «искренности» в иной сфере — в реальном мире. Наиболее общей и частой формулировкой этого плана будет:

*Туй чжи чэн эр дай у* — Относиться ко всему [в мире] с предельной искренностью [18, с. 872].

Смысл этой крайне общей формулы можно уточнить по ее вариациям. Одна из них говорит не об отношении (*дай*), а о взращивании:

*Туй чэн юй у* — Взращивать все сущее с предельной искренностью [22, с. 64].

Взращивание есть одна из разновидностей управления. Может быть, наряду с упорядочиванием, самая общая его форма. Поэтому не удивительно, что следующие варианты основной формулы говорят непосредственно об управлении:

*Туй цзин чэн и юй ея* — Управлять низшими, проявляя искренность своего ядра [22, с. 617].

*Туй чжи чэн и юй фан ся* — Управлять Китаем и внешними землями, проявляя предельную искренность [22, с. 623].

Для уяснения роли «искренности» в процессе управления необходимо сказать несколько слов о главном типе взаимодействия в данной модели мира. В основе его лежал механизм, весьма напоминающий эхо. Этот тип взаимодействия распадался на два вида: непосредственное воздействие и то, что можно назвать корреляционным эффектом. Последний возникал на основе гармонического устройства космоса, непосредственной тесной связи между определенными явлениями. Он мог быть либо спонтанным, либо результатом сознательного подражания. Роль «искренности» монарха в управлении основывалась, как нам кажется, на первом виде, на спонтанно получаемых результатах, на спонтанном уподоблении:

*Туй чэн и фу ванъ бан цюй цзи и ань бай син* — Практикуя искренность, управлять с ее помощью десятью тысячами государств, смиряя себя, обеспечивать [тем самым] покой народу [22, с. 482].

Если предыдущий пример говорит о взаимодействии на плоскости, между центром государства и остальным пространством, то следующий — между верхом и низом:

*Шан и чжан ай го чжи чэн ся и цзе фэн гун чжи сяо* — Когда наверху проявляется искренность любви к государству, то внизу [возникает] ответное стремление отдать все силы общему делу [22, с. 556].

Возможность взаимодействия с миром на основе корреляционного эффекта позволяла монарху и обязывала его широко практиковать подход к миру с позиций «искренности»: ведь за самосовершенствованием монарха должно было следовать совершенствование подданного, и надежды на это заставляли носителей высшей власти проявлять свою «искренность» на всем доступном им пространстве. «Что называется искренностью? — спрашивал Су Дунпо и так отвечал на этот вопрос: — [это, когда], начиная с сановников наверху и кончая простым народом внизу, начиная с родственников внутри [семьи] вплоть до варваров четырех сторон вовне — [ко всем] относишься с чистым сердцем» [17, т. 2, разд. 12, с. 90]. Наибольшие трудности для проявления «искренности» представляли, разумеется, «подобные диким зверям» варвары. Однако и к ним такой подход был обязателен. Опора на



4 Зак. 214

«искренность» служила верным критерием правильности собственных поступков в отношениях с этой частью своих подданных. Примером подобного проявления «искренности» по отношению к варварам может служить заочное присвоение Чжу Юаньчжаном новых званий тибетским старшинам. Дело заключалось в следующем. С началом новой династии в столицу для смены печатей, получения новых званий и новых назначений, как и полагалось, съезжались носители светской и духовной власти из «внешних» земель. Среди них в 6-м году Хун-у (1373) в столицу прибыло одно видное лицо ламаитской иерархии с рекомендацией на новое назначение 60 человек из бывшей юаньской тибетской администрации. Делать это заочно не полагалось, и приближенные советовали императору дать назначения лишь тем, кто явился лично. Император же удовлетворил ходатайство ламы полностью и мотивировал свой поступок следующим образом: «Я с чистым (искренним) сердцем отнесся к ним. Если же они не искренны, то вина [в этом падает] на них» [16, с. 9]. Проявление «искренности» в подобных случаях сближается с проявлением великодушия, щедрости, доброты, что дало возможность Су Дунпо определить «искренность» просто как любовь к народу [17, т. 2, разд. 9, с. 20].

Итак, философская мысль древности провела резкую грань между обладанием «искренностью» и стремлением к ней. Размышляющий человек, «благородный муж», должен был взирать снизу вверх на счастливых обладателей «искренности» — Небо и совершенного мудреца,— ориентироваться на них и стремиться уподобиться им. Однако сама постановка вопроса об «искренности» существенно ослабляла иерархию мира и роль этих внешних ориентиров. Она намекала на вторичный, производный характер всех внешних установлений, решительно отводя первое место внутренней природе человека и подлинности ее проявления в отношении с внешним миром, в чем и заключалось содержание «искренности». Средние века сделали еще более решительный шаг в этом направлении. Не внешние нормы, не догмы сложившихся учений, а собственная внутренняя природа начинает интересовать философов в первую очередь. Значительно менее отчетливым становится разделение на совершенного мудреца и благородного мужа. Индивидуальное сознание обычного человека становится главным объектом внимания мыслителей средних веков. Главная проблема — выявить свою подлинную природу, и «искренность» становится одним из ее непременных атрибутов.

Совершенно в иную сферу переносят нас политические и ритуальные тексты, доказывая тем самым, сколь резкая граница пролегала на самом деле в китайской культуре между философской мыслью и политической идеологией монархии. Несмотря на то что в этих текстах, принадлежащих в основном к тому же периоду, что и неоконфуцианская философия, речь, казалось бы,

идет об одних и тех же основных действующих лицах — совершенных правителях — и употребляются одни и те же категории — в нашем случае «искренность»,— характер их и их проблематика совершенно различны. Политические тексты, говорящие об «искренности» монарха, сохраняют непосредственную связь с ритуалом и по своему характеру близки ритуальным. Их уровень сакрализации намного выше, чем в философских текстах. Их основная операция — контакт монарха с высшими силами, контакт, который осуществлялся большей частью в ритуальной сфере. Светская часть политических документов говорит об отношении монарха к миру. Она, пожалуй, ближе философским размышлениям, чем ритуальная, но в ней содержится важное отличие — «искренность» в ней обращена вовне и вниз. Ее не ищут. Ее практически употребляют, что было весьма не свойственно философскому тексту. Однако несмотря на все эти существенные различия, в употреблении «искренности» в разных сферах китайской культуры есть и нечто общее, то, ради чего и сделано сопоставление. По нашему мнению, это понимание «искренности» как непременного условия всякого сущностного, неформального контакта, значение которого, как мы пытались показать выше, высоко оценивалось китайцами не только в философии, но и в политике.

1. Алексеев В. М. Китайская поэма о поэте. Стансы Сыкун Ту (837—908). Пг., 1916.
2. Быков Ф. С. Зарождение политической и философской мысли в Китае. М., 1966.
3. Жид А. Фальшивомонетчики.— А. Жид. Собрание сочинений. Т. 3. Л., 1933.
4. Квеи Арма А. Осколки.— «Иностранная литература». М., 1976, № 4.
5. Мартынов А. С. Сила дэ монарха.— Письменные памятники Востока. Ежегодник. 1971. М., 1974.
6. Соловьев Э. Ю. Экзистенциализм. Историко-критический очерк. (Статья первая).— «Вопросы философии». М., 1966, № 12.
7. Топоров В. Н. Мадхьямака и элеаты: несколько параллелей.— Индийская культура и буддизм. М., 1972.
8. Феоктистов В. Ф. Философские и общественно-политические взгляды Сюнь-цзы. М., 1976.
9. Ван Моухун. Чжу-цзы нянь пу (Хронологическая биография учителя Чжу). Шанхай, 1937 («Цуншу цзичэн»).
10. Дай Цин ли чао ши лу (Хроника великой цинской династии по царствованиям). Раздел «Гао-цзун чао». Токио, 1937.
11. Дай Чжэнь. Дай Дунюань цзи (Собрание сочинений Дай Дунъюаня). Чэнду, 1958.
12. Ли Тун. Ли Яньпин цзи (Собрание сочинений Ли Яньпина). Шанхай, 1935 («Цуншу цзичэн»).
13. Ли Чанчжи. Кун-цзы ды гуши (Истории о Конфуции). Шанхай, 1957.
14. Линь Чжаоэнь. Сань цзяо хуэй пянь яо люе (Собрание основных сведений о трех учениях).— Линь цзы сань цзяо чжэнь цзун тун лунь (Подлинная традиция доктрины трех учений Линь-цзы). [Ксил., б. м., б. г.].
15. Лу Сяншань. Сян-шань цюань цзи (Полное собрание произведений Сяншаня). Шанхай, 1936 («Сы бу бэй яо». Т. 166).
16. Мин дай Сицзан шиляо (Материалы по истории Тибета при династии Мин), ред. Д. Тамура и Х. Сато. Киото, 1959.

17. Су Ши. Су Дун-по цзи (Сочинения Су Дунпо). Т. 1—3. Шанхай, 1958.
18. Сун да чжао лин цзи (Собрание императорских указов династии Сун). Пекин, 1962.
19. Сун ши (История династии Сун). Шанхай, 1936 («Сы бу бэй яо». Т. 81—88).
20. Сы шу цзи чжу (Четверокнижие с собранием комментариев). Шанхай, 1936 («Сы бу бэй яо». Т. 10).
21. Сюнь-цзы цзянь ши (Книга философа Сюнь-цзы с комментариями). Пекин, 1956.
22. Тан да чжао лин цзи (Собрание императорских указов династии Тан). Сост. Сун Миньцю. Пекин, 1959.
23. Тода Тоёсабуро. «Чэн чжи чжэ жэнь чжи дао е» кангаэ (Исследование [китайского выражения] «стремиться к искренности» — путь человека).— «Синагаку кэнкю». 1969, № 34.
24. Хань Юй. Хань Чан-ли цзи (Собрание произведений Хань Чанли). Пекин, 1958.
25. Хоу Вайлу. Чжунго сысян тунши (Всеобщая история китайской мысли). Т. 1—5. Пекин, 1963.
26. Цуй Дунби. И шу (Посмертное собрание). [Ксил., б. м., б. г.].
27. Чжан Бодуань. У чжэнь пянь сань чжу цань тун ци («У чжэнь пянь» с тремя комментариями и приложением «Цань тун ци»). [Ксил., б. м., б. г.].
28. Чжан Бодуань. Юй цин цзинь сы цин хуа би вэнь (Заключенные в короб из яшмы и золота драгоценные письмена).— «Дао цзан». Т. 114.
29. Чжан Цзай. Чжан цзы цюань шу (Полное собрание сочинений философа Чжана). Шанхай, 1936 («Сы бу бэй яо». Т. 160).
30. Чжоу Дуньи. Чжоу-цзы тун шу (Сочинения философа Чжоу). Шанхай, 1936 («Сы бу бэй яо». Т. 160).
31. Чжу Си, Чжан Ши, Линь Юнчжун. Нань юе чан чоу (Совместно путешествуя, воспевали южные горы). [Ксил., б. м., предисловие 1778].
32. Чжу Си. Чжу-цзы да цюань (Полное собрание произведений философа Чжу). Шанхай, 1936 («Сы бу бэй яо». Т. 162—165).
33. Чжунго чжэсюе ши цзыляо сюаньцзи. Сун Юань Мин чжи бу (Сборник материалов по истории китайской философии. Раздел «Сун, Юань, Мин»). Пекин, 1962.
34. Чэн И, Чэн Хао. Эр Чэн цюань шу (Полное собрание сочинений двух философов Чэн). Шанхай, 1936 («Сы бу бэй яо». Т. 161).
35. Ян Боцзюнь. Лунь юй и чжу (Комментарий и перевод «Лунь юй»). Пекин, 1958.
36. Chow Yi-ching. La Philosophie morale dans le néo-confucianisme. P., 1954.
37. Couvreur S. Li Ki ou mémoires sur les bienséances et les cérémonies. T. 1—2. Ho Kien Fou, 1899.
38. Eichhorn W. Chou Tun-i. Ein chinesisches Gelehrtenleben aus dem 11. Jahrhundert. Lpz., 1936.
39. Fung Yu-lan, tr. by D. Bodde. The Rise of Neo-confucianism and its Borrowing from Buddhism and Taoism.— HJAS. 1942, vol. 7, № 2.
40. Granet M. Danses et légendes de la Chine ancienne. T. 1. P., 1959.
41. Ichikawa Yasuji. On «Ch'eng» in «Chung-jung-chang-chu».— «The Proceedings of the Department of Humanities. College of General Education. University of Tokyo». Vol. 44. Tokyo, 1967, № 12 («Japanese Education. University of Tokyo». «Japanese classics. Chinese classics»).
42. Kanaya O. The Textual Criticism of the Mêng-tzu.— «Acta Asiatica». 1968, № 14.
43. Legge J. The Chinese classics. Vol. 1. Confucian analects. The Great Learning and the Doctrine of Mean. Ox.— L., 1861.
44. Legge J. The Chinese classics. Vol. 2. The Works of Mencius. Ox., 1861.
45. Sargent G. E. Tchou Hi contre le bouddhisme.— «Mélanges publiés par IHECh». T. 1. P., 1957.
46. Tomoeda Ryutarō. The Characteristics of Chu Hsi's thought.— «Acta Asiatica». Tokyo, 1971, № 21.

Ю. Л. Кроль

# ПРОБЛЕМА ВРЕМЕНИ В КИТАЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ И «РАССУЖДЕНИЯ О СОЛИ И ЖЕЛЕЗЕ» ХУАНЬ КУАНЯ

Культурологи склонны рассматривать противопоставление циклических и линейных представлений о времени как своего рода универсальную оппозицию, встречающуюся в разных культурах с глубочайшей древности. «Вопрос заключается в том, как соотнесены эти две различные формы осознания протекающего времени» [3а, с. 29—30; ср. 4, с. 162; 30, с. 31—64],— пишет А. Я. Гуревич. В работах, которые трактуют проблему времени в старой китайской культуре, временны́е представления описаны именно в этих терминах.

Традиционные китайские представления о времени были проанализированы в классическом труде М. Гранэ «Китайское мышление» (1934 г.), где их характеристика сочетается с характеристикой пространственных представлений ввиду взаимосвязи между теми и другими в китайской культуре [см. 79, с. 63—85]. Ученик Э. Дюркгейма М. Гранэ, исходивший в своем исследовании из принципов французской социологической школы [ср. 26, с. 39—41; 97, с. 303—305], изобразил китайские представления о времени и пространстве в виде комплексов эмблем [ср. 79, с. 19—39]. Как подчеркивает М. Гранэ, время и пространство не были для китайцев абстрактными и независимыми друг от друга категориями. Время представлялось им не как последовательность однородных и равноценных моментов, а как комплекс неоднородных и неравноценных временных отрезков — эр, времен года и эпох. При этом каждый из отрезков казался связанным с соответствующим отрезком пространства, с которым он, как полагали, обладал одинаковым природным свойством, проявлявшимся в наборе неразрывно взаимосвязанных атрибутов. Время и пространство мыслились как целое одновременно детерминированных и детерминирующих условий — конкретных мест и случаев, благоприятных или неблагоприятных для определенного действия.

В такой системе взглядов представления о времени и пространстве аналогичны. Так, мысли о качественной неоднородности и прерывности времени соответствуют мыслям о различной плотности и прерывности пространства. Параллелью представления о замкнутости пространства служит представление о циклической при-

роде времени. И время и пространство мыслятся как имеющие центр.

По наблюдениям М. Гранэ, образом времени для китайцев был круг, а образом пространства — квадрат. Циклическое представление о времени соответствует концепции пространства, которое М. Гранэ назвал пространственным порядком ленного права. Оба представления имеют в основе определенную социальную реальность, как считает М. Гранэ, феодальную (объединение союзных государств). Функцию устроения, периодического обновления пространства и времени выполняет государь, жалующий ленами вассалов, в столице которого, расположенной в «центре мира», находится священное место собраний союза. Там члены союза осознают свои различия и — главное — свое единство. Собрания эти имеют место в ритмически повторяющиеся времена. «Поэтому с представлением о сложном, замкнутом и лабильном пространстве связано представление о времени, по которому длительность складывается из повторяющихся событий, из последовательности замкнутых, циклически повторяющихся, не связанных между собой, совершенных в себе эр, причем каждая эра, как и в случае с пространством, восходит к некоего рода временному центру излучения» [79, с. 71].

Китайцы представляли себе время дискретным [ср. 91, с. 228—230], «как некий литургический порядок», чей ритм создается ритуалами. М. Гранэ указывает, что с представлением об отрезках литургического времени связана мысль о введении основателем династии нового времени в центре и об изгнании старого временного порядка на окраины космоса: по древнекитайским понятиям, один временной цикл не может переходить в другой, и поэтому необходим перерыв длительности. Однако истекший цикл не уничтожается окончательно, соответствующие ему правила сохраняются в уделе потомка прежней династии в ожидании перемены счастья. Аналогичные представления обнаруживаются в правилах культа предков (согласно которым в домашнем храме хранятся таблички, а вместе с тем готовятся к поочередному возрождению добродетели четырех поколений предков, предшествующих поколению главы культа) и в теориях о циклической смене на престоле носителей пяти добродетелей (или сил). Как показал В. В. Иванов, эти представления объясняются типом социальной структуры — наличием иерархической системы социальных рангов, каждому из которых соответствуют классификационные символы [см. 5, с. 42—43].

Если в древнекитайской модели мира, реконструированной М. Гранэ, не нашлось места для линейной концепции времени [ср. 3, с. 30], Дж. Нидэм в статье «Время и восточный человек» (1964) [см. 91, с. 218—298] старался доказать, что в китайской цивилизации содержались элементы обеих концепций — «линейного необ-

ратимого времени и „мифа о вечном повторении“», причем «вообще говоря... линейность... преобладала» [91, с. 294].

М. Гранэ подошел к вопросу как социолог, по сравнительно отрывочным данным реконструировавший систему мысли древнего народа и стремившийся представить его коллективные идеи в качестве символов определенной социальной реальности. Дж. Нидэм выступил как историк науки, поставивший себе задачу дать общее эмпирическое (на уровне конкретных текстов) описание представлений о времени отдельных авторов, школ мысли и отраслей знания. Отсюда различие источников обоих исследователей [см. 104, с. 333—334; 91, с. 228—229]. Объекты интереса Дж. Нидэма — преимущественно тексты, отражающие развитое индивидуальное или групповое философское или профессиональное сознание, а подход к ним может быть назван скорее «индивидуализирующим» и «аспектуальным», но никак не социологическим и комплексным. Кроме того, как отмечала критика, работа Дж. Нидэма о времени, подобно всем его трудам, написана, чтобы дать ответ на один-единственный вопрос (притом не случайно сформулированный негативно), а именно, почему у китайцев не развилось естествознание. Эта «навязчивая идея» обусловила особую тенденциозность Дж. Нидэма; ею объясняется и его стремление показать, что китайцы, по крайней мере отчасти, представляли себе время как линейный континуум (ибо это для Дж. Нидэма предпосылка развития науки) [см. 104, с. 334].

Дж. Нидэм считает, что циклические представления о времени были характерны для древнего даосизма, от которого их восприняли религиозный даосизм и неоконфуцианцы; интерес к циклам оказал влияние на китайскую научную мысль более позднего времени и превалировал почти во всех школах, причем отдельные циклы и даже части циклов были в древнекитайском понимании дискретными единицами; подобные взгляды разделяла и протонаучная школа «натуралистов» во главе с Цзоу Янем. По мнению Дж. Нидэма, «все это составляло первоначальный китайский взгляд на мир, на котором была основана более поздняя традиционная натуральная философия», но он не был единственным, выдвинутым китайской культурой. Это мнение подкреплено следующими доводами: (1) представления натуралистов о времени разделялись не всем китайским обществом: они не интересовали школы моистов и логиков, а также историков и народные массы в их «социологических исследованиях и размышлениях», играли сравнительно небольшую роль в эволюции астрономии и космологии; (2) из представлений натуральной философии о циклическом повторении «долгосрочные астрономические периоды играли незначительную роль, а концепции „Великого года“... с их выводом о временной повторяемости — вообще никакой»; (3) позднее VI в. «политические приложения натуральной философии» все более

подвергались сомнению и играли все меньшую роль в мышлении китайцев. Отсюда вывод Дж. Нидэма, что «в общем, в китайском мышлении было и разграниченное на замкнутые в себе части время, и непрерывное время. Оба были важны по-разному, первое для некоторых наук и техники, второе для истории и социологии» [91, с. 230—231]. Стремясь показать, что в китайской историографии существовала концепция непрерывного времени, Дж. Нидэм подчеркивает, что «историки выработали связную теорию об „одноколейном пути“ династийной законности» [91, с. 235] и создали ряд историографических форм, предназначенных для «историописания непрерывности» (т. е. периода, большего, чем одна династия), преодолев таким образом прерывность времени [91, с. 237—240]; что они верили в проявление *дао* в истории, причем, по их мнению, это был «непрерывный, вечно возобновляющийся процесс» [91, с. 241—242]. Если бы время конфуцианских историков не было «линейным»,— полагает ученый,— трудно себе представить, что они трудились бы с такой увлеченностью историей и таким усердием [91, с. 296].

Дж. Нидэм черпает аргументы для своей теории и в сфере традиционных китайских биологических представлений. Он находит, что китайцы никогда не верили в неизменность видов, говорит об «эволюционном натурализме», ясно сформулированном неоконфуцианскими философами, и о том, что некоторые мыслители XIII—XIV вв. представляли себе «биологическую и социальную эволюцию» «в циклической оправе», как вечно повторяющееся развитие всех вещей из хаотического состояния [91, с. 250—252]. Но особенное внимание он уделяет китайским теориям социального вырождения (регресса) и эволюции. «С одной стороны, была концепция золотого века первобытнообщинного строя или мудрых царей, от которого человечество неизменно клонилось к упадку, тогда как, с другой стороны, было признание культурных героев в качестве предшественников чего-то значительно большего, нежели они сами, с особым подчеркиванием развития и эволюции от первобытной дикости». Первый взгляд, по мнению Дж. Нидэма, был характерен для древних даосских философов и «связан с общей оппозицией прото-феодальному и феодальному обществу» [91, с. 253]. Этот взгляд нашел выражение в мысли об обществе «великого единения» (*да тун*), которое представлялось не только существовавшим в прошлом, но и достижимым вновь. В связи с этим Дж. Нидэм указывает, что «более визионерские элементы» в крестьянских восстаниях «были часто склонны повернуть измерение времени регрессивной концепции и превратить ее в прогрессивную» [91, с. 256]. Он замечает, что конфуцианство подчеркивало «развитие и социальную эволюцию», и отвергает тезис, что «конфуцианская точка зрения была по существу обращенной назад». Он находит «формальное подобие процесса социальной эво-

люции во времени» у конфуцианского комментатора Хэ Сю (129—182), который превратил учение Дун Чжуншу (179—104 гг. до н. э.) о «трех веках» в «восходящий социальный эволюционный ряд», состоящий из периодов «слабости и смуты», «приближения к спокойствию» и «великого спокойствия» (*тай пин*). Дж. Нидэм подчеркивает, что еще раньше идея «великого спокойствия» была усвоена религиозным даосизмом, который при Хань был «милленаристским и апокалиптическим» (причем «великое спокойствие явно находилось в будущем, равно как и в отдаленном прошлом»); здесь эта идея сочеталась с циклической теорией о повторяющихся деградациях и «спасениях» человечества и стала лозунгом крестьянских восстаний. Наследником концепций «великого единения» [ср. 32, с. 293—345] и «великого спокойствия и равенства» Дж. Нидэм считает Кан Ювэя (1858—1927), который интерпретировал обе в духе «восходящей эволюции» [91, с. 260—262; ср. 94; 92; 62а, с. 80—85, 255]. Из этих фактов он делает вывод, что история была для китайцев, «быть может, более реальной и существенной, чем для любого другого столь же древнего народа; ...время для них несло реальные и коренные перемены. И они были далеки от того, чтобы быть народом, который „не придавал значения времени“...» [91, с. 266].

Свидетельством того, что китайцы «часто представляли себе время в терминах прогресса», Дж. Нидэм считает почитание и обожествление изобретателей (начиная с легендарных культурных героев и кончая реальными историческими лицами), свойственное китайской цивилизации более, чем любой другой. Он отвергает мысль, что «китайский народ не признавал технического прогресса» [91, с. 270], и указывает на китайские параллели идее Лукреция о постепенном использовании людьми сначала камня и дерева, затем бронзы и, наконец, железа. По его мнению, даосы и легисты начиная с V в. до н. э. «выработали высоконаучную версию древней истории и социальной эволюции», причем, в частности, систематически связывали дерево, камень, «нефрит» (обработанный камень), бронзу и железо с тем или другим мифологическим правителем [91, с. 274—275]; отмечает, что китайская культура породила представление о «прогрессивном развитии знания», это, между прочим, иллюстрируют китайские астрономические таблицы («календари»), ибо каждый император желал получить новый и лучший календарь[1] [91, с. 276—277]. Дж. Нидэм готов

[1] Как показал позже Н. Сивин, причина, по которой китайской астрономии было навязано требование возрастающей точности, «далеко превосходившей в сфере календаря любую мыслимую земледельческую, бюрократическую или экономическую необходимость», заключалась в древнекитайской модели мира и была связана с особой ролью астрономической системы как ритуальной принадлежности императора: неспособность ее предсказать небесные явления считалась «знаком морального несовершенства» монарха [96, с. 7].

видеть в традиционном Китае не только прогресс в точности механического измерения времени или в описаниях царства природы, выполненных натуралистами-фармацевтами, но и подобие «идеала научного прогресса»: «идея кумулятивного бескорыстного совместного предприятия по накоплению научной информации была гораздо более обычной в средневековом Китае, чем где-либо на Западе до эпохи Ренессанса» [91, с. 280—281].

В связи с этим он считает, что «обычай кумулятивной совместной групповой работы глубоко укоренился в китайской науке» (как об этом свидетельствуют примеры совместной деятельности астрономов, натуралистов и историков на императорской службе) и что «в китайской традиции чрезвычайно сильно звучала тема эмпиризма»; здесь «процветали и ... убеждения, что истинное знание росло и могло бы еще расти неизмеримо больше, если бы люди стали ориентироваться на вещи во внешнем мире и основываться на том, что другие люди нашли достоверным, ориентируясь на внешний мир» [91, с. 282]. Он полагает, что, возможно, китайские ученые сознавали прогрессивное развитие знаний и техники в большей мере, чем европейцы до эпохи Ренессанса, и объявляет мнение, что китайская культура была «статичной или застойной», «типичным западным недоразумением»; называет ее «гомеостатичной» или «кибернетичной», а китайское общество «саморегулирующимся и стабильным» и подчеркивает, что «там была идея научного и социального прогресса и реального изменения» [91, с. 284—285].

Сравнив китайские представления о времени с христианскими, античными и буддийскими, Дж. Нидэм заключает: «Апокалиптическое, почти мессианское, часто эволюционное и (на свой лад) прогрессивное, безусловно линейное во временном отношении — эти элементы всегда были там (в китайской культуре.— *Ю. К.*), спонтанно и независимо развиваясь со времен царства Шан, и, несмотря на все, что китайцы обнаружили или вообразили относительно циклов, небесных или земных, это были элементы, которые доминировали в мышлении конфуцианских ученых и даосских крестьян. Как это ни покажется странным тем, которые все еще мыслят в терминах „вневременного Востока", в целом Китай был культурой больше ирано-иудео-христианского, чем индо-греческого типа» [91, с. 297—298].

Построение Дж. Нидэма было отчасти поколеблено последующими работами.

Почти одновременно с ним опубликовал статью «Полибий и Сыма Цянь» (1965) Н. И. Конрад [6]. Проведя сравнительное исследование философии истории греческого и китайского авторов II в. до н. э., он пришел к выводу, что «оба великих историка древности свои концепции исторических перемен политической власти, а через них и общего хода исторического развития по-

строили на образе круговорота... но не как простого повторения уже бывшего когда-то, а повторения с другим содержанием. Вот это и дала потомству — в сфере понимания исторической жизни — древность» [6, с. 25].

Его позиция резко отличалась от позиции М. Гранэ. Он избрал объектом своего исследования индивидуальную философию истории двух современников, принадлежавших, по его мнению, «к одному и тому же этапу исторической жизни человечества, который мы связываем с рабовладельческой формацией» [6, с. 4]. Он подошел к объекту своего исследования как историк культуры, убежденный в сущностном единстве мирового исторического и культурного процессов и стремившийся на уровне единичных, но представительных «сообщений» разных типологически сопоставимых культур показать в первую очередь это единство. Но при этом его выводы оказались в определенной мере сходными с выводами М. Гранэ: оба считали циклические представления о времени характерными для древнего Китая.

Затем с небольшой публикацией «Китайские концепции времени» (1966) [см. 95, с. 82—92] выступил Н. Сивин, историк науки, исследователь ранней китайской математической астрономии. По его мнению, представления китайцев об изменении и времени знаменуют постепенное приближение к «науке», но обладают и высокой самоценностью как «один из больших успехов человека в его попытках сделать осмысленным время» [95, с. 85, 91].

Отсылая читателя к работе Дж. Нидэма, которому посвящена его статья, и признавая, что у китайцев были также концепции линейного времени и прогресса, Н. Сивин считает возможным не упоминать о них в своей общей характеристике китайской концепции времени. По его словам, эта концепция «основана на цикле природных изменений в течение сезонов и на регулярных движениях небесных тел, которые продолжают совершаться без заслуживающих упоминания перемен в мире», а ее важнейшее отличие от «нашего взгляда» в том, что «древний Китай в очень значительной степени был лишен концепции космического прогресса, по крайней мере на ранних стадиях. Не было ощущения (за пределами мифов), что космос развился из какого-то примитивного начала и был пущен в определенном направлении, что он был хуже или станет лучше. Пока не появился буддизм... люди не верили ни что материальный мир был создан, ни что он соответствовал плану или контролировался», ни что наступит его конец [95, с. 82, 84].

Китайские традиционные представления о времени, описанные Н. Сивиным, имеют циклический характер. Это «цикл рождения, роста, зрелости, упадка и смерти», который проходит каждый организм (его *дао*); годичный цикл смены времен года; суточный цикл смены тьмы и света, параллельный годичному циклу смены

жары и холода, который представлялся «как движение между полярными противоположностями — *инь* и *ян*» [95, с. 85].

Китайцы думали «о природе, как об огромном организме, гармония всех частей которого, включая человека, порождала *тотальный* ритм жизни», согласующий ритмы отдельных природных явлений; ключ к «пути природы» (ее *дао*) они видели «в небе, с регулярными движениями чьих светил были связаны циклы тьмы и света и времен года» [95, с. 85—86]. Поскольку «обязанностью императора было следить, чтобы социальная активность не нарушала *дао* природы», то «делом государственной безопасности было понимать, каковы ... ритмы» движения небесных тел, и обеспечивать точный календарь, который бы показывал это движение [95, с. 86].

Профессиональные астрономы-математики на государственной службе «построили циклы, согласующие движения разных небесных тел путем нахождения наименьшего общего кратного периодов обращения солнца, луны и планет; наименьший из этих циклов — солнечно-лунный — продолжался 19 лет, а всеохватывающий цикл первой законченной системы циклов («Великий год» эпохи Хань) длился 23 639 040 лет» [95, с. 88]. Это была «мировая эпоха», каждый момент которой представлялся уникальным и в то же время повторяющимся ровно через одну «мировую эпоху»; при этом мысль, «что время начинается совершенно заново каждые двадцать три миллиона лет», сочеталась с убеждением, что «физический мир ... вечен. Лишь позднее некоторые мыслители, приняв буддийское представление о том, что мировые эпохи начинаются с сотворения мира и кончаются его разрушением, воплотили в образах скорее циклы материального существования, чем просто циклы времени» [95, с. 89].

Подчеркивая циклический характер представлений большинства китайских мыслителей о ведущих ритмах истории (этому способствовало то, «что самые ранние китайские историки были по профессии придворными астрономами»), Н. Сивин пишет: «Образованные китайцы были склонны думать о прошлом как о ряде циклов, резко разграниченных сменами династий, и относить людей к династиям и периодам царствования, в которые те жили» [95, с. 90]. При этом отдельная династия воспринималась «как своего рода организм, который проходил через периоды роста, зрелости и упадка, как любой другой цикл жизни», от расцвета при сильном основателе до необратимого упадка при последних императорах [95, с. 90]. Династийный цикл, как и любой другой, включался во всеобъемлющую схему времени (существовал даже «длинный цикл» «из пяти последовательных династий, который получился из приложения к истории набора из пяти категорий, широко использовавшихся для характеристики сегментов любого цикла изменения» [95, с. 90]) [ср. 6; 21, с. 85—101; 3, с. 121—122;

31, с. 11—22, 60—65, 72—74]. Н. Сивин подчеркивает, что такая формулировка верна лишь отчасти и что последовательность династий нельзя представлять себе механически как вращение одного колеса или системы колес, без учета моральных возможностей и права выбора людей. Поэтому объяснения длительности династии не зависят от «предустановленного периода времени, на который не могут повлиять ни воля, ни усилия человека» [95, с. 91].

Сложная картина китайских представлений о времени обобщена Н. Сивиным в следующих словах: «Имелась мировая эпоха, составленная из знакомых небесных циклов, но сама столь необъятная, что (если мы опять вообразим ее себе как круг) отрезок образующей ее кривой длиной в человеческую жизнь был бы неотличим от прямой линии. Имелось линейное время водяных часов, просто отсчитываемых часов, дней и годов, которое могло быть таким же абстрактным и утилитарным, как наше собственное время, но все проверялось по оборотам солнца и луны. Эта амбивалентность равным образом очевидна в истории, в которой есть место и для сознания изменения и прогресса, и для сознания повторения ситуаций и отношений, что делает прошлое жизненно важным для настоящего» [95, с. 91].

В другой, узко специальной статье (1969), исследуя систему древнекитайской математической астрономии [см. 96], Н. Сивин изобразил формальные отношения ханьских астрономических констант «в свете их астрономических применений» как «большую систему циклов». Он пришел к выводу, что в сфере математической астрономии так и не появилось иных представлений, кроме циклических [см. 96, с. 4, 67].

Серьезные возражения против доводов Дж. Нидэма выдвинул Дж. Циммерман в статье «Время и китайское историописание» (1972) [см. 104, с. 332—350]. Его точка зрения характеризуется неполным возвращением к идеям М. Гранэ; к ним следует отнести взгляд, что у китайцев преобладали циклические концепции времени, что оно представлялось им дискретным и качественно неоднородным, что время китайских ученых было литургическим. С этими идеями сочетается и собственный тезис Дж. Циммермана, что «для китайских историков время — среда истории — обладало, как и сама история, моральной ценностью. Течение времени обнаруживало структуру морального поведения в мире» [104, с. 332], а «представление о времени вносило порядок и понятие о моральной цели в хаос человеческих событий» [104, с. 351].

Дж. Циммерман заимствует кое-что и у Дж. Нидэма. Таково мнение, что «если схематизирующие изображения Гранэ вообще соответствуют реальным системам мысли, то только для древнейшего периода китайской философии» [104, с. 333—334]. Исследуя, как и Дж. Нидэм, развитые представления о времени профессиональной группы, Дж. Циммерман тоже предпочитает ограничиться

«реальными системами» (т. е. исторически имевшими место, соотносимыми с определенными текстами и авторами). Если М. Гранэ исследовал «язык» китайской культуры, ее «коды», то Дж. Циммерман, как Дж. Нидэм и Н. Сивин, исследовал «речь» этой культуры, ее «сообщения», реализации её представлений в несистемном материале [ср. 22, с. 31—34; 23, с. 7—9, 12]. Однако Дж. Циммерману в общем остается чужд чрезмерно «индивидуализирующий» подход Дж. Нидэма; он помнит, что представление китайских историков о времени появилось «не в вакууме», а в контексте определенной культурной традиции.

Дж. Циммерман критикует попытки доказать, что «китайцы (по крайней мере отчасти) представляли себе время как линейный континуум». Он ставит под сомнение ссылки Дж. Нидэма на идеи моистов, которые к тому же представляют «боковую тропинку», а не «столбовую дорогу» китайской культуры; видит в идеологии крестьянских движений не попытку превратить «регрессивную концепцию» «в прогрессивную», а скорее «хилиазм отчаяния»; склонен предположить, что изобретатели «почитались более за свои человеческие качества и свои практические вклады в конфуцианскую ойкумену, нежели за свои вклады в медленное строительство здания науки» [104, с. 334—335]. Особенно возражает он против тезиса Дж. Нидэма о линейности времени конфуцианских историков. По мнению Дж. Циммермана, представления о времени, преобладавшие у «образованного класса» в Китае, могут подорвать тезис Дж. Нидэма. «Нация крестьян и землевладельцев осознавала прежде всего циклические процессы природы: смену времен года, периодические движения солнца и созвездий, суточное движение земли (день и ночь), циклическое возвращение комет и затмений» [104, с. 336]. Со времен Шан в Китае применялся 60-дневный цикл, а с 4 г. н. э.— шестидесятилетний цикл; они считались «протекающими независимо от природного (сезонно-астрономического) или государственного (год правления или название эры) счисления времени». Далее, «имелись „наблюдавшиеся“ и умозрительные космологические циклы»: Великий год, двенадцатилетний цикл Юпитера и «еще более растянутые... „Периоды отклика (Nachhall-Perioden)“» [104, с. 336]. Наконец, были «циклы, введенные только людьми: полные морально-символической ценности „названия эр“; династийные циклы ... и классифицированный каталог временных отрезков и символических ценностей, который мог быть построен посредством интерпретации „Книги перемен“» [104, с. 336; ср. 24].

В связи с проблемой соотношения циклических и линейных представлений Дж. Циммерман указывает, что «китайское время было, по крайней мере в своих более продолжительных промежутках, не линейным» и что большинство китайских ученых оказалось неспособно «количественно обрабатывать протекшее линейное вре-

мя» [104, с. 336—337]. «Линейное счисление времени не превышало... периода жизни отдельного индивидуума (приблизительно длительность одного шестидесятилетнего цикла...). За пределами этой границы время раскручивалось бесконечно малыми и большими, природными и введенными людьми циклами» [104, с. 338].

Выявляя своеобразие временных представлений китайских конфуцианских историков, Дж. Циммерман указывает на отсутствие у них концепции начала времени и на характерную тенденцию доказывать законность власти древностью происхождения ее носителя. Он видит параллель этой тенденции в том, что «идеи, как и люди, могли быть снабжены родословной», причем «над интересом к идеям как духовным абстракциям сильно преобладает интерес к представлениям как духовной собственности» [104, с. 339]. Дж. Циммерман отмечает, что для ранних китайских историков от Сыма Цяня и Бань Гу до Лю Чжицзи историческое прошлое было ограничено периодом, относительно которого у них имелись надежные сообщения, т. е. «история состояла из документов», и они «четко различали категории мифа и истории» [104, 340, 341] [2]. Позднее под буддийским и даосским влиянием была подробно разработана ранняя история, сообщавшая о «формировании» мира Пань-гу [ср. 65, с. 382—386], которая представляла собой «восприятие новых элементов извне или из туземных „малых традиций“» [104, с. 341]. Некоторые ее элементы вошли во времена Сун и позднее в конфуцианские «всеобщие истории».

Дж. Циммерман указывает на случаи, когда датировки и названия местностей и в китайской литературе, и в историографии имеют морализирующий и пророческий смысл. Традиция китайских историков «рассматривала ученье как моральное самоусовершенствование», его «высшим достижением» считалось «понимание запутанной причинной цепи мира, которой были связаны друг с другом человеческие и природные события». Историки «верили в моральную цель истории, и время было при этом моральным элементом». Отсюда использование «набора символических представлений в стратегически важных местах ... изложения» и таких концепций, как «представления о „времени упадка“, об основании династии или о династийной реставрации», которые могли формировать «ход истории» [см. 104, с. 345—346]. Дж. Циммерман характеризует значение «Книги перемен», временные представления

[2] Отмечая включение определенных «нитей» доисторических легенд в «канонические писания» (напр., рассказа о «развитии цивилизации культурными героями» в «Ицзине» («Книге перемен»)), Дж. Циммерман перед тем говорит, что они «вряд ли» допускались в конфуцианские исторические труды. Это неверно. Бань Гу включает рассказ о деятельности культурных героев в свою историю [см., напр., 98, с. 110—113]. Это вполне естественно в раннеисторическом описании [см. 33, с. 123—145]. В свете подобных фактов тезис о том, что авторы таких описаний в Китае четко разграничивали миф и историю, кажется чересчур категоричным.

которой были ранее исследованы Х. Вильхельмом [см. 103]. Она провозглашала необходимым условием успеха всякого предприятия «находиться в согласии с моментом», требовала «своевременности» и учила «ждать подходящего момента» (что, в частности, «отразилось в конфуцианском идеале нести службу в благоприятные времена и удаляться в уединение в неблагоприятных обстоятельствах» [ср. 91, с. 226]). Под ее влиянием сунские историки и неоконфуцианцы «рассматривали... прошлое как последовательность разных моментов, искони отличающихся особыми качествами» [104, с. 347] [3].

Развивая мысль о неоднородности отрезков времени, Дж. Циммерман обращает внимание на сходство между китайским словом *ши* и греческим *кайрос* — оба указывали на решающий момент. Для китайского историка обычно предположение, что «воздействия государевой мудрости наступали мгновенно...: при основании династии все процветает, когда она гибнет, все уничтожается...». Если представить себе китайское время «ограниченным» (по Гранэ) и «каждый ограниченный отрезок „окрашенным“ моральными значениями», то ясно, что события типа битв, престолонаследия, совещаний министров «дают моральную окраску». Отсюда «традиционное понимание», «что каждая династия может быть объяснена действиями ее основателя...» (Ван Гунъу). «Ибо каждая единица времени, которая отличается от других единиц протяженностью и характером, внутренне однородна. Именно последовательность этих моментов составляла для китайцев историю» [104, с. 347—348].

В заключение Дж. Циммерман указывает, что «конфуцианское понимание времени оказалось преобладающим» в развитии историописания. Об этом свидетельствуют элементы, «повлиявшие на использование времени в китайской историографии: циклическое (или линейное) счисление и восприятие времени; представления о началах исторического времени; склонность историков к обоснованию документами, равно как и счет времени». Другие представления, которые могли преобладать в иных сферах жизни, «были непригодны для историка, хотевшего писать — и быть признанным — в своей традиции» [104, с. 349—350].

Несколько особняком стоят две компаративистские статьи по проблеме времени в китайской культуре, опубликованные в журнале «Philosophy East and West». В небольшой работе «Время и

[3] Дж. Циммерман отмечает, что историк приравнивал «*ши*, момент времени, к его гомофону *ши* [=обстоятельства]», и ссылается на интерпретацию слова *ши* у Х. Вильхельма, по которой оно сначала обозначало время посева, отрезок времени, предусмотренный для определенной деятельности, затем — четыре сезона, регулярно заполненные известными действиями, и лишь потом — время вообще [см. 103, с. 336]. Ср. мнение М. Гранэ, что с *ши* (отрезком временной длительности) связано представление о случае, о возможности, которая благоприятна или неблагоприятна для определенного действия [см. 79, с. 65].

временность: китайская перспектива» (1974) [см. 87, с. 145—153] Лю Шусянь указывает на три представления о времени, отсутствие которых отличает китайскую традицию от западной. Китайцы не знали концепции абстрактного «абсолютного времени» (типа Ньютоновой); время и пространство составляли для них нерасторжимое единство, неотделимое от реального содержания событий материального и духовного мира. Неспособность абстрагироваться от содержания исторических событий оставила их без системы регистрации лет линейным прогрессивным или регрессивным способом. Они также не вышли за пределы мира изменений, где царят время и временность, не разделяя стремления древнегреческих и христианских мыслителей к неизменному и вечному.

Лю усматривает различие во взглядах на изменение между даосскими и конфуцианскими философами. Даосы, подчеркивая значение и перемен, и Единого, находили выход за пределы времени внутри изменений времени, акцентировали мысли о возвращении или о том, чтобы держаться первоосновы. Конфуцианцы, опираясь на «Ицзин», понимали изменение как непрерывный творческий процесс и подчеркивали скорее важность ориентации на будущее и создания новых ценностей. Поэтому для них были существенны модели перемен в мире, а время и изменение имели положительное значение и подлежали регистрации в целях определения человеческого поведения. Долгом «благородного мужа» считалось содействовать творческому процессу в мире, для чего необходимо было ясное сознание своего времени и ситуации. С осознанием времени как своевременности конфуцианство сочетало сознание истории, причем и то, и другое восходит к Конфуцию. По китайским понятиям, нравственность — суть истории, а это предполагает наличие и трансцендентных, универсальных и неизменных принципов, и их конкретных проявлений в борьбе нравственных и безнравственных сил; о первых рассказывается в конфуцианских классических книгах (*цзин*), о вторых — в историях (*ши*.) По мнению Лю, конфуцианские философы сознавали и неизменное, и изменчивое, видели невозвратимость идеальных условий века Яо и Шуня, но считали, что «принцип один, а проявлений много» [87, с. 150]. Основываясь на признании конфуцианцами плодотворности усилий правителей, направленных на вступление страны в пору мира и процветания или на продление этой поры, Лю отрицает, что конфуцианцы придерживались «детерминистского циклического взгляда на историю» [87, с. 151], и отметает попытки приписать им фатализм и детерминизм. По его мнению, конфуцианец мог выйти за пределы времени, оставаясь среди изменений времени и сохраняя для себя «лучшую часть суток или даже истории» [87, с. 152].

Поскольку конфуцианство — основное течение в китайской культуре, Лю предлагает считать конфуцианский взгляд на время

и временность типично китайским. «Это не циклический взгляд, а скорее взгляд, рассматривающий время как диалектическое движение, отличающееся своего рода спиралевидным ходом с его моментами повышения и понижения». «Близкий к линейному прогрессивный взгляд на время» развивали в Китае сначала Сюнь-цзы, а затем легист Хань Фэй-цзы; ортодоксальная конфуцианская мысль осуждала этот взгляд за то, что, отстаивая приспособление к меняющемуся времени и совершенно упуская из виду трансцендентальные нравственные принципы, он ориентировал на могущество и выгоду, а не на истинные цели [см. 87, с. 152].

Лю подчеркивает, что китайская философия построена на представлениях об изменении времени и временности, но из-за отсутствия линейного прогрессивного взгляда на время ее воззрения на мир и на жизнь отличаются от западных. Отсутствие абстрактной концепции времени создает некоторые практические неудобства, зато подобный взгляд лучше западного с онтологической точки зрения: он помешал китайцам ошибочно принимать абстрактное за конкретное. Приемля свои судьбы смертных и реализуя свои способности путем участия в творческом процессе мира, китайцы смотрят на время без чувства тревоги и не беспокоятся по поводу смерти, к которой относятся как к чему-то естественному. Их позиция резко отличается от взглядов Хайдеггера, подчеркивающего значение «Бытия-направленного-к-смерти», «заботы» и т. п.; подход его к предмету типично западный, основанный на линейном прогрессивном взгляде на время, который изображает человеческую жизнь без возврата и без утешения.

Статья Чжэн Чжунъина «Греческие и китайские взгляды на время и вневременное» (1974) [см. 68, с. 155—159] — своего рода дополнение к статье Лю, чьи мысли Чжэн одобряет. Он тоже указывает, что время в Китае рассматривают как конкретную реальность, неотделимую от процессов изменения и превращения вещей, которую можно отождествить с этими процессами. Из китайского взгляда на последнюю реальность как на источник изменений и на мир как на сцену творческого превращения следует, что нет никакой реальности, которая существовала бы независимо от времени, и нет (да и не должно быть) «отдельного мира вневременного» [68, с. 156]. От необходимости создать такой мир и от интереса к вневременному китайцев избавили принцип постоянства творчества «Ицзина» (по которому порождение и обновление совершенных и ценных форм в мире происходит во времени) и даосский принцип постоянства взаимного и всеобщего превращения.

Поэтому у китайцев не было проблемы выхода за пределы времени и нужды в таком выходе. Для них такой выход мог означать только отождествление себя с источником изменения или силой изменения. Иногда первое описывают как возвращение к началу изменения или как приверженность спокойствию, а второе —

как участие в созидательном труде Неба и Земли. В связи с этим Чжэн обсуждает проблему бессмертия. По его мнению, в китайской философии есть две формы личного бессмертия. Это «присущее бессмертие» [68, с. 157] человека как метафизической сущности, достигаемое, поскольку он «становится субъектом и проводником творчества» [68, с. 158], посредством отождествления себя с его источником и со всем путем изменения (как даосы) или посредством полного развития своих природных возможностей для участия в созидательной деятельности Неба и Земли (как конфуцианцы); такое бессмертие не прейдет, пока пребудут источник и путь творчества. Это также «историческое бессмертие» человека как исторической сущности, состоящее в том, чтобы превратить свои достижения в фактор постоянного влияния и значения в истории на благо человечества; при этом три вида бессмертия — дел, добродетели и слов — достигаются благодаря творческой способности времени и потому также являются формами «присущего бессмертия»; Чжэн называет их «формами бессмертия во времени, а не за его пределами» [68, с. 158], так как их можно отождествить с сущностью и творческой силой времени.

Рассмотрение проблемы единства принципа и разнообразия его проявлений в неоконфуцианстве укрепляет Чжэна в мысли, что для китайского философа время — это «последняя и всеобъемлющая реальность всех вещей в мире изменения» [68, с. 158]. Он приходит к выводу, что, с китайской точки зрения, «время рождает историю, история рождает бессмертие человека, в котором обнаруживается последняя онтологическая природа времени и вневременного» [68, с. 159].

Идеи М. Гранэ стимулировали мысль еще одного автора — К. Ларра, выступившего со статьей «Эмпирическое восприятие времени и понимание истории в китайской мысли» (1976). Он возводит китайскую философскую концепцию времени к эмпирическому времени земледельцев, а слитое с этой концепцией (по М. Гранэ) чередование *инь* и *ян* — к чередованию весен и осеней. По его мнению, для китайской традиции характерно мыслить время и вечность еще нераздельными; отсюда преобладающая в ней тенденция состоит не в том, чтобы преодолеть время, а в том, чтобы приспособиться к нему. Через это приспособление лежит и путь к вечности, познание которой происходит через познание времени. Поэтому китайской культуре с древности и до сих пор присущ «священный оппортунизм» — считается важным выждать подходящее время для действия, дождаться нужного сочетания гексаграмм, символизирующих *инь* и *ян*. Автор приходит к выводу, что китайская концепция истории (равно как и китайская медицина) основана на качественном восприятии времени. Китайское самосознание укреплялось благодаря вниманию к отечественной истории, которое слито с китайским восприятием времени; время —

«преемственность непредвидимых и все же неизбежных перемен, послушных тайным импульсам», история же — «отчет о преобразованиях, каждое из которых эфемерно, но которые вместе образуют устойчивое целое, объемлющее некую центральную пустоту и управляемое законами роста и упадка» (цит. по пер. Г. Соломина) [см. 83а, с. 43—45, 55—56].

Внесли свой вклад в изучение китайских концепций времени и литературоведы, рассматривающие объект своего исследования как явление культуры. В статье «Циклический взгляд на жизнь и общая идея произведения в традиционном китайском романе» (1976) Дж. Ван исходит из широко признанного, по его мнению, положения, что этот взгляд составляет «основную особенность китайской мысли и культуры вообще» [101а, с. 276]; он находит циклические представления в каждом из «трех учений» Китая и выделяет в его культуре четыре вида отношения к жизни, связанные с этими представлениями. На двух из них он останавливается особо. Это позиции вовлеченности в круговорот и отрешенности от него. С точки зрения первой (ее типичный представитель — конфуцианство), смысл жизни — в выполнении долга человека и члена общества внутри круговорота; с точки зрения второй (представленной буддизмом и даосизмом), этот смысл — в достижении личного просветления, путь к чему — как-нибудь ускользнуть из круговорота. Циклический взгляд на жизнь и эти два отношения к ней вошли важной и неотъемлемой частью в состав китайского романа и могут послужить основой для нового рассмотрения идейного содержания произведений, принадлежащих к традиции этого романа. Статья Дж. Вана и представляет собой опыт такого рассмотрения крупнейших китайских романов XIV—XVIII вв.: автор пытается определить, написан ли тот или иной из них с позиции внутри круговорота, вне его или со «смешанной» точки зрения [см. 101а, с. 276—280]. Дж. Ван приходит к выводу, что «в традиционном китайском романе, по-видимому, господствует так называемое космическое время», тогда как «историческое» и «экзистенциальное» время имеет лишь второстепенное значение [см. 101а, с. 299].

Проблемам, связанным с китайскими представлениями о времени, посвящена последняя глава монографии И. С. Лисевича «Литературная мысль Китая на рубеже древности и средних веков» (1979). Обсуждая проблему литературы и времени, автор, как Ф. Тёкеи до него (ср. ниже), исследует концепции «изменения» (*бянь*) и «неизменного в изменчивости» (*тун*), поднимает вопрос об их трактовке в китайской литературной мысли [см. 21а, с. 192—194]. И. С. Лисевич обозревает отношение разных школ и направлений древнекитайской мысли в разные эпохи к оппозиции «древность — современность» — от преклонения перед стариной (конфуцианство) до апологии нынешнего века (легизм), от анти-

традиционализма (Цинь) до «диалектического сплава» двух противоположных тенденций: утверждения и традиций, и «нового», «значимости своей эпохи» (Хань). По его наблюдениям, древность «оставалась для Китая признанным образцом... Голоса защитников сегодняшнего дня (а их... было немало) всегда звучали лишь как возражение — главная партия в древнем китайском хоре принадлежала не им» [21а, с. 204].

Автор подчеркивает, что древние китайцы не мыслили будущего впереди, прошлого позади, а настоящего вокруг или рядом, как современный человек. Им была присуща «субъективно-ретроспективная ориентация»: для них «вектор времени как бы развернут на сто восемьдесят градусов, ибо взгляд обращен не в будущее, а в прошлое». Это объясняется тем, что небытие, в которое уходили поколения, казалось китайцам обладающим реальной и самодовлеющей ценностью, представляясь «инобытием», причем жизнь воспринималась ими как нечто «мимолетное, преходящее и неглавное», а смерть — как «возвращение» к первоисточнику [21а, с. 206—207].

Говоря о китайской модели времени, И. С. Лисевич указывает, что древность в качестве «идеала, лежащего на почти недостижимом уровне» [21а, с. 207], мыслилась находящейся выше современности; что прав или не прав Дж. Нидэм, но в эту модель был включен ряд циклов, причем в древнекитайском сознании «циклы исторического времени коррелировались... с временны́ми циклами Космоса». Об этом свидетельствует «идея смены пяти стихий» (*у син*), от имени той или иной из которых считались правящими китайские династии. И. С. Лисевич рисует китайскую концепцию неизбежной смены одной стихии — и, соответственно, одной династии — другой в весьма фаталистических тонах, изображая ее как часть представления о мировом круговороте. По его словам, древний китаец «экстраполировал крушение своего общества на мир в целом, доводя катастрофу до вселенских масштабов. В его сознании старая Вселенная как бы растворялась в Небытии и на ее месте возникала новая». Династии, не вызванные к жизни утверждением новых стихий, вскоре гибли, ибо «человек не мог противиться течению времени» [21а, с. 208—212].

Другой стороной осознания себя живущими «в сплетении гигантских космических сил» [21а, с. 212] было стремление китайцев (не исключая и китайских императоров) выбрать наиболее благоприятный момент для действия, что отражают и практика гада́ния, и философия «Ицзина». Считалось также, что присвоение отрезку времени нового знака — названия — магически влияет на его сущность, придает ему или закрепляет его благой характер. Этим И. С. Лисевич объясняет практику присвоения названий годов правления (*нянь хао*), начавшуюся со II в. до н. э. [ср. 24].

Резюмируя свои взгляды, он пишет: «...Непрерывное, с нашей

точки зрения; время в глазах китайца было достаточно дискретным. Оно распадалось на династийные периоды, которые объединялись в пятичленные циклы сменяющих друг друга космических стихий, и напротив, подразделялись на эры правления» [21а, с. 213]. «Скрепами» этого «распадающегося на глазах времени» И. С. Лисевич считает «родовой (клановый) организм», в котором «объединялись и настоящее, и прошлое, и будущее», и «словесность *вэнь*», которая «обеспечивала некую трансценденцию духа», обретавшего «в знаке новую жизнь», и скрепляла разные эпохи «непрерывной нитью... традиции» [21а, с. 213—215].

Он подчеркивает, что «мир представлялся китайцу непрерывно движущимся во времени». Пространственная модель этого движения видится ему как «прямолинейная ось настоящее — прошлое», на которую «один за другим нанизывались бы различные историко-космологические циклы». «Аллегорией китайского времени» ему кажется изображение горы, склоны которой снова и снова обвивает человеческий поток, «восходя вверх к недосягаемой еще цели» — «золотому веку» прошлого [21а, с. 220—221]. Традиционные китайцы иначе, нежели европейцы, воспринимали поток времени и в первую очередь — субъективное направление его движения «назад и выше». «Будущее почти всегда оставалось за спиной — и в небрежении», а прошлое было субъективно близким китайцу и сосуществовало в его сознании с настоящим [21а, с. 223].

Из вопросов, поднятых в работах о проблеме времени в старой китайской культуре, остановимся на двух — было ли в этой культуре представление о начале мира и каково в ней соотношение циклических и линейных представлений. Начнем с первого, более частного вопроса.

Дж. Нидэм отмечал отсутствие у китайцев представления о сотворении мира высшим божеством и в связи с этим концепции законов природы, созданных небесным законодателем [см. 90, с. 290, 518 сл.; 91, с. 248—249, ср. 299—330]; Дж. Циммерман и Н. Сивин не нашли у них в древности представления о начале времени в тех областях, которые они исследовали. Отсутствие мифа о сотворении мира как во фрагментах космологических текстов [ср. 65, с. 382—386, 404—405], так и в раннеисторических описаниях — едва ли не главное отклонение древнекитайского материала от интереснейшей схемы преемственной связи между космологическими и раннеисторическими описаниями, предложенной В. Н. Топоровым (хотя ряд перечисленных им мифопоэтических представлений космологического периода — о связи микро- и макрокосмоса, о негомогенности пространства и времени, о «центре мира», об изоморфности «вписанных друг в друга сакральных объектов — космоса, земли, страны, города, храма, алтаря и т. п.»

и о царе как главной фигуре ритуала [см. 33, с. 114—115, 119—122, 136, 141—142] — имеет параллели в мире древнекитайского мышления, как его охарактеризовал М. Гранэ) [4].

Тем не менее представление о начале мира, видимо, было и у древних китайцев. Не исключено, что его сохранил китайский язык. Как предположил Цзяо Вэй, обративший внимание на то, что время издревле мыслилось носителями этого языка текущим сверху вниз, слово *шан* («верх») всегда обозначает прошлое, возможно, потому, что, по верованиям древних китайцев, человек и природа были созданы Небом — началом всего сущего; Небо находится вверху, поэтому начало отождествляли с «верхом»; поскольку начало процесса всегда далеко позади, оно принадлежит прошлому, тогда как *ся* («низ») «еще не там» или еще только в пути. Однако Цзяо Вэй предложил и альтернативное объяснение направленности движения времени сверху вниз [см. 66, с. 234—235].

Укажем в этой связи на формулы, встречающиеся, в частности, в ханьских текстах: «Небо породило толпу простолюдинов» [72, т. 2, с. 382] (заимствована из чжоуской оды «Шицзина» [см. 85, с. 541 (III.III.VI)]; «Небо породило простолюдинов» [72, т. 1, с. 240]; «...„Вообще из существ, рожденных [Небом? или Небом и Землей?], нет никого более ценного, чем человек..." Поэтому Небо рождает тьму существ и таким образом обеспечивает людей...» [53, гл. 55, с. 344]; «Небо — предок всех существ...»; «Из рожденных Небом и Землей человек является самым ценным» [36, гл. 56, с. 4012, 4013] (последнее изречение приписывается Конфуцию и происходит из «Сяо цзина» [см. 48, гл. 5, с. 1а]); «Небо установило три светила, чтобы освещать и предостерегать [людей]» [53, гл. 20, с. 145], и др.

В. Эйххорн считает, что в «Шицзине» Небо выступает как божество-творец, создавшее горы, династию Чжоу и народ [73а, с. 39—40].

В оде «Шицзина» говорится о прародительнице чжоусцев, которая «впервые породила народ», наступив на след божества *ди* [см. 85, с. 465 (III.II.I)]. Согласно Х. Г. Крилу, «Небо» (*тянь*) было чжоуским божеством, видимо, идентичным группе царей — предков, которое после чжоуского завоевания стало отождествляться с шанским божеством *ди* (или *шан ди*) [см. 70, с. 493—506]. В таком случае ода «Шицзина» указывает на Небо как на прародителя людей. Существенно отметить, что Сыма Цянь вос-

[4] Другое отклонение китайского материала от схемы В. Н. Топорова состоит в том, что на раннеисторические описания в древнем Китае не повлияло атомистическое представление о причинности [ср. 15, с. 370—380; 13, с. 22—34] (хотя, как показал Дж. Нидэм, моистское представление о причинности подразумевает последовательность во времени, тем не менее и здесь мы не находим мысли о порождении следствия причиной [см. 91, с. 225—226; ср. 77, с. 23—24]).

производит это предание (заменив след божества следом великана) в своем раннеисторическом описании, а также употребляет формулу оды «Шицзина»: «С тех пор, как „[Цзян Юань] впервые породила народ“...»; «С тех пор, как „[Цзян Юань] породила народ“...» [см. 47, гл. 4, с. 2; гл. 27, с. 83; гл. 16, с. 2]). (Ср. аналогичную формулу в истории Фань Е [см. 49, гл. 61, с. 900]). Это значит, что мысль о начале рода человеческого была воспринята автором раннеисторического описания из песен «Шицзина».

Если приведенные выше материалы свидетельствуют, что, по древнекитайским представлениям, люди и другие существа, а также светила и горы имели начало, были рождены Небом, то есть указания и на предшествовавшее этому акту создание или «установление» Неба и Земли. Э. Эркес находит в китайских сочинениях IV/III вв. до н. э.— начала I в. н. э. следы мифов о сотворении мира путем отделения Неба от Земли или о рождении мира от праматери [см. 73б, 355—368]. Со своей стороны укажем на тексты примерно того же времени, в которых сообщается об «установлении» Неба и Земли. Так, Ван Чун (27 — ок. 97 гг.) говорит о «времени, когда Небо и Земля только что были установлены и вначале создали людей...» [52, гл. 56, с. 805]. Ранее аналогичная фраза встречается в «Шан цзюнь шу», в начале рассказа о постепенном изменении человеческого общества и его институтов с древних времен по настоящее время [см. 57, гл. 7, с. 31]. В «Хуайнань-цзы» говорится, что Небо и Земля были порождены, а до того их не было [см. 51, гл. 17, с. 151; ср. 73б, с. 360—363]. Итак, в древнем Китае были рассказы о начале мира, не дошедшие до нас, но упоминаемые в более ранних памятниках, чем то сочинение III в., извлечения из которого сохранили миф о «формировании мира» Пань-гу.

Рассмотрев девять свидетельств семи разных источников IV/III вв. до н. э.— IV в. н. э., Д. Боддэ сделал следующее обобщение: «...Про несколько высших сил — Небо (*тянь*), Господа в небесах (*шан ди*) или *дао* (также упоминаемое под названием Высшее единство) — говорится, что посредством своих повелений или приказов, установлений или правил или просто посредством собственной прямой деятельности они побудили различные небесные тела (солнце, луну и звезды) следовать своим орбитам, *инь* и *ян* действовать гармонически, четыре сезона наступать в должной последовательности, жару и холод и другие метеорологические явления распределяться равномерно, а пять хлебов быть в наличии для удовлетворения человеческих потребностей» [64а, с. 153]. По его мнению, в этих источниках отразилось представление меньшинства сравнительно древних китайских мыслителей (от Мо-цзы до Гэ Хуна), близкое европейской концепции «законов природы», «изданных» высшим божеством. Но в отличие от этой концепции китайская не содержала идеи сотворения мира; сравни-

тельная слабость этой идеи и тем самым идеи поистине всемогущего божества в китайском мышлении, видимо, в конечном счете обусловила неразвитость там концепции «законов природы» [64а, с. 154].

Кажется заманчивым связать наблюдение Д. Боддэ, что и в древнем Китае было, пусть неразвитое, представление о высшем божестве как «законодателе» космоса, с изложенными выше соображениями, согласно которым там было представление о начале мира.

Обратимся теперь ко второму вопросу.

Дж. Нидэм считал, что дискретное циклическое время играло сравнительно небольшую роль в китайской астрономии и никакой — в историописании. Следует признать, что усилиями Н. Сивина и Дж. Циммермана была показана несправедливость этой точки зрения. Однако несомненной заслугой Дж. Нидэма остается то, что он первый обратил серьезное внимание на линейные представления о времени в китайской культуре и указал, что линейные отрезки могут быть заключены в «циклическую оправу». Ибо мнение Дж. Циммермана, что за пределами жизни отдельного индивидуума (приблизительно длительность одного шестидесятилетнего цикла) «время раскручивалось... циклами», в свою очередь представляется малоубедительным.

Одного из важных свидетельств этой малоубедительности касается сам Дж. Циммерман (по-видимому, не замечая этого), когда указывает на склонность китайцев приписывать древние родословные и людям (правителям), и идеям. Как кажется, тут он затрагивает линейное представление, основанное на архаической концепции династийного и родового времени, чьи зачатки, возможно, восходят еще к эпохе Шан [см. 73а, с. 7]. Как мы старались показать в другой работе [см. 9], в древнем Китае существовало представление о династии как о некоем коллективном теле, которое в виде продолжения вырастает из тела ее основателя; речь идет об однонаправленной непрерывной линии с маркированным началом (фигура основателя) и выраженным концом (фигура дегенеративного последнего правителя). Считалось, что основатель создает династийный запас силы (*дэ*), воли (*чжи*) и достижений, или подвигов (*гун*), который передается преемниками (как бы «течет» по коллективному телу), увеличиваясь и совершенствуясь стараниями одних и уменьшаясь вследствие трат других (почему и можно говорить о «кумулятивных заслугах» государей династии [см. 67, с. 54—55, 92—93]), пока не окажется растрачен последним правителем; основатель также создает и передает «великое наследие» (*хун е*) — государство династии. При этом он противопоставляется своим преемникам как творческая фигура — продолжателям; отсюда мысли об их неравноценности, об особой роли основателя в истории династии, о зависимости потомков от

вклада, сделанного основателем в эту историю, в династийное «тело».

Таким образом, династийное время представлялось наподобие отрезка прямой. Но если династия мыслилась как линия, имеющая начало и конец, то род (клан) казался скорее чем-то вроде луча с маркированным началом, который мог быть неограниченно продолжен в одном направлении. По мнению древних китайцев, даже после утраты власти династией отдаленные потомки ее основателя продолжают черпать силу из созданного им некогда запаса и потому могут оказаться способными на выдающиеся деяния и головокружительную карьеру [см. 21, с. 103—106; 15, с. 376—379]. От основателя к этим потомкам иногда через многие века тянется прямая линия, которая не имеет конца до тех пор, пока с лица земли не исчезнет последний из этих потомков.

По модели таких династийных и родовых представлений строились и древнекитайские концепции «школы» (*цзя*), творчества — продолжательства и учительства — ученичества [см. 16]. Концепция «школы» унаследовала от этих представлений мысли об особой творческой роли основоположника и о передаче его духовного наследия в одном направлении, по вытянутой в линию цепочке с маркированным началом. Считалось, что его ученики принимают его «наследие», совершенствуют и передают своим ученикам, следуют его «воле» и преображают «волю» учеников по своему подобию, и так из поколения в поколение. При этом в сознании древних китайцев мысль «школы» не была дифференцирована от «воли» (представление о которой было, по-видимому, окрашено в магические тона) и ни в коем случае не рассматривалась как продукт чистого интеллекта; напротив, сплав мысли и «воли» «школы» считали в целом эманацией уникальной творческой личности основоположника, несущей на себе отпечаток этой личности. Поэтому для китайской культуры и был характерен «персоналистический» [ср. 25; 14, с. 200—216; 8, с. 151—152] подход к идеям как к «духовной собственности», интерес к родословным этих идей.

Во взглядах древних китайцев (в частности, историков) линейное представление о времени рода и школы существовало не изолированно, а сочеталось и переплеталось с циклическими временными концепциями. Так, исследование Н. Сивина свидетельствует о том, что представление о времени отдельной династии как об отрезке прямой было включено в циклическую схему дискретного времени. Это представление лежит в основе многих глав разделов «Основные анналы», «Наследственные дома» и отчасти «Биографии» первой всеобщей истории Китая, написанной Сыма Цянем.

Это далеко не единственный случай сочетания линейных и циклических временных представлений. Чтобы выявить некоторые дру-

гие такие случаи, целесообразно обратиться к материалу китайской «социологии» — второй области (наряду с историей), для которой, по мнению Дж. Нидэма, была особо важна концепция «непрерывного времени». Речь идет о традиционных китайских социальных учениях, в первую очередь о древнем конфуцианстве, чьи временные представления были совершенно по-разному охарактеризованы Дж. Нидэмом, Дж. Циммерманом и Лю Шусянем. Рассмотрим эти представления в сопоставлении с соответствующими концепциями легизма на материале ханьского трактата I в. до н. э. «Янь те лунь» («Рассуждения о соли и железе»).

Этот трактат занимает особое место в истории китайской культуры. Он является памятником диалога представителей разных традиций внутри этой культуры, сформировавшего государственную доктрину китайской империи. Нам уже приходилось проводить сравнительное исследование пространственных и связанных с ними политических представлений спорящих в трактате сторон — провинциальных конфуцианцев («знатока писаний» и «достойного и хорошего человека») и правительственных чиновников («сановника», «императорского секретаря», «писца канцлера») [см. 18, с. 126—128; 19, с. 21—23]. Здесь мы подробно остановимся на сравнении временных представлений оппонентов [ср. 17, с. 147—158].

Бросается в глаза, что взгляды оппонентов ориентированы на разные временные отрезки. Для обоих конфуцианцев временем, обладающим высшей и абсолютной ценностью, является «древность», которой они противопоставляют деградировавшую по сравнению с нею «современность».

Эта оппозиция проходит через все их рассуждения. Ее можно проиллюстрировать материалом речи «достойного и хорошего человека» из гл. 29 трактата, целиком построенной на противопоставлении идеальных порядков «древности» порочным порядкам «современности».

Эта речь начинается словами: «Здания дворцов, колесницы и кони, платье и одежда, утварь и орудия, погребальные [обряды] и жертвоприношения, еда и питье, звуки [музыки] и красота [женщин], предметы забавы и роскоши суть то, чего не в состоянии перестать [желать] чувства людей. Поэтому совершенномудрые люди создали установления и нормы, чтобы преградить путь этим [чрезмерным желаниям]. Недавно младшие чиновники и сановники стали считать важным [только] могущество и выгоду, относиться небрежно к нормам поведения и к справедливости, поэтому „сто кланов“ (т. е. простолюдины.— *Ю. К.*) уподобляются и подражают им, очень серьезно преступают установления и нормы» [53, гл. 29, с. 202].

Затем следует ряд конкретных описаний соблюдения идеальных норм жизни в «древности» и нарушения этих норм в «современ-

ности». Вот два примера: «В древности, если платье и одежда не соответствовали установлениям, орудия и утварь не годились для использования, их не продавали на рынке. Ныне в народе покрывают резьбой и гранят вещи, не соответствующие [установлениям], гравируют и разрисовывают бесполезные предметы забавы и роскоши...» [53, гл. 29, с. 202; ср. 69, т. 1, с. 308—310]. «В древности повелитель людей „с благоговейной добросовестностью относился к делам“ и „жалел низших“, „использовал народ на работах в подходящие сезоны“ (ср. [61, с. 4 (I.5)].— *Ю. К.*); Сын Неба рассматривал Поднебесную как [один] дом, [а подданные] — его „холопы и холопки“ — каждый в свое время нес государеву службу; это общий принцип древности и современности. Ныне начальник столичного уезда (т. е. император.— *Ю. К.*) содержит много рабов и рабынь (ср. [72, т. 2, с. 409].— *Ю. К.*), которые без основания получают от казны одежду и пищу, втайне составляют себе состояние, действуют во имя прибыли, получаемой путем мошенничества, отдают силы физической работе не до конца, а „начальник столичного уезда“ теряет реальные [ценности]. Кое-кто из „ста кланов“ не имеет [даже ничтожных] запасов [зерна объемом с] меру *доу* или *шао*, а казенные рабы накапливают сотни „золотых“; „многочисленный люд“ и вечером, и утром не свободен от дел, а рабы и рабыни бродят без дела сложа руки» [53, гл. 29, с. 207—208].

Для «достойного и хорошего человека» «современность» в духовном отношении (с точки зрения нравственности) представляет собой эпоху вырождения и упадка по сравнению с «древностью»: для него это неразрывно связано с тем, что в материальном отношении жизнь в «современности» значительно более развита, чем в «древности». Резюмируя содержание речи «достойного и хорошего человека» из гл. 29 трактата Хуань Куаня, М. Лауи отмечает, что конфуцианец указывает здесь, в частности, на контраст «между различными стадиями человеческого развития, которое пролегло от века материальной простоты до века цивилизованной искушенности» [88, с. 104].

Высказывания, в которых «древность» как идеальная эпоха противопоставляется «современности», изобилуют и у «знатока писаний». Вот одно из них: «Ведь, не устроив в народе основного, устраивать в нем второстепенное — вот что в древности называли „глупостью“ и что ныне называют „умом“; исправлять беспорядок батогами и розгами из терновника, исправлять текст ножом [для выскабливания ошибок] и кистью [для письма, как это делают жестокие чиновники (ср. [20, с. 145].— *Ю. К.*)],— вот что в древности называли „разбоем“ и что ныне называют „достойным поведением“» [53, гл. 59, с. 368].

Социальный порядок и модели поведения «древности» рассматриваются конфуцианцами как нечто, соответствующее космиче-

ским принципам, пути Неба. Так, «знаток писаний» отмечает, что, подражая Небу, которое «низко ставит зиму, но высоко ставит весну, распрямляет светлое начало (*ян*), но сгибает темное начало (*инь*)», «истинный царь... поворачивается спиной к темному и обращается навстречу светлому началу, выдвигает вперед внутреннюю духовную силу и отодвигает назад наказания...» [53, гл. 54, с. 337; ср. 18, с. 127]. Этим он хочет сказать, что, опираясь на благое влияние, а не на карающее начало в управлении, истинный царь подражает образу действий Неба. В другом случае конфуцианец объясняет гибель циньского царя, полагавшегося только на карающее начало, словами: «То, что он совершал, шло против древности и наперекор сердцам людей» [53, гл. 58, с. 363]. Если сопоставить эти высказывания, то видно, что опора на благое начало в управлении выступает как практика, одновременно соответствующая миропорядку и существовавшая в «древности». Ценность «древности» для конфуцианцев и объясняется тем, что, по их мнению, именно тогда в государственной и общественной жизни были полностью реализованы принципы миропорядка (Неба), и ритм этой жизни всецело соответствовал природному ритму. Поэтому «древность» предстает как своего рода сакральное время.

С точки зрения конфуцианцев, Небо и его «принципы» неизменны, и такими же должны быть типы ориентированного на них поведения людей. Отсюда конфуцианское убеждение, что есть порядки и модели поведения, общие для «древности» и «современности». Как видно из слов «достойного и хорошего человека», приведенных выше, он считал определенные взаимоотношения государя и подданных «общим принципом древности и современности». Его оппонент, «сановник», указывает на выявление таких «общих принципов» как на характерную черту конфуцианского мировоззрения: по его утверждению, конфуцианцы «полагают о себе, что знают принцип справедливости древности и современности, сведущи в нормах поведения государя и подданного по отношению друг к другу» [53, гл. 21, с. 153].

Вслед за Дун Чжуншу (179?—104? гг. до н. э.) конфуцианцы подчеркивали неизменность «пути древности», «пути прежних царей», «пути Яо и Шуня», «пути совершенномудрых людей», «пути классических книг» [см. 53, гл. 19, с. 137; гл. 42, с. 282; гл. 39, с. 269; гл. 7, с. 51; гл. 59, с. 369; гл. 56, с. 349; гл. 53, с. 332] и т. п. «Знаток писаний» заявлял: «Когда „чиновник, ведающий музыкой“ Куан приводил в гармонию пять нот, то не пропускал нот *гун* и *шан*; когда совершенномудрые цари устраивали мир, то не отступали от человеколюбия и справедливости. [Как говорил Дун Чжуншу], „поэтому [поведение истинного царя] по названию есть изменение установлений, но по реальной сущности не есть изменение пути“ (ср. [36, гл. 56, с. 4015; 41, гл. 1, с. 8].— *Ю. К.*). От

Хуан-ди в отдаленные времена и до трех царей в ближайшие времена нет такого, который бы не сделал ясными благодеяния, исходящие от внутренней духовной силы, и наставления, „со вниманием [не] относился бы к волостным и деревенским школам" (ср. [46, с. 5 (I.3)].— *Ю. К.*), не чтил бы человеколюбия и справедливости и не учредил бы наставления и духовного преображения [народа]; это неизменный путь всех поколений. [Династии] Инь и Чжоу процвели, сообразуясь с ним и следуя ему, цари Цинь погибли, изменив законы. В „Шицзине" сказано: „Хотя нету старых совершенных людей, есть еще [прежние] неизменные законы-образцы" (ср. [85, с. 509 (III.III.I)].— *Ю. К.*). Это говорится о том, что когда законы и наставления [готовы] исчезнуть, то их сохраняют, когда они выдвигаются, их располагают в непрерывной последовательности; когда же они расположены в непрерывной последовательности, то их осуществляют. „Зачем же изменять поведение?" (ср. [36, гл. 56, с. 4015].— *Ю. К.*)» [53, гл. 23, с. 168].

Выраженная здесь мысль о нежелательности нововведений разделяется и «достойным и хорошим человеком», который подчеркивает, что в древности — в отличие от нынешнего века — «сообразовались со сделанным встарь», а «не создавали заново во изменение [прежнего]» [53, гл. 29, с. 207]. Он имеет в виду строительную деятельность в старину и пользуется для ее характеристики словами Минь Цзыцяня, ученика Конфуция, одобренными его учителем. Это изречение, а также цитата из «Шицзина», использованная «знатоком писаний» в приведенном только что тексте, выражают консервативное отношение конфуцианцев к нововведениям. Это отчетливо видно из ответа императора Чэн-ди императрице (20-е годы I в. до н. э.), составленного на основании советов конфуцианцев Лю Сяна (79—8 гг. до н. э.) и Гу Юна (ум. ок. 8 г. до н. э.), где также используются обе эти цитаты. Там говорится: «Путь благородного мужа в том, чтобы находить удовольствие в сообразовании [с уже существующим] и следовании ему [без изменений], но считать трудным делом создание заново во изменение [прежнего]. В старину [сановники] — жители Лу — отстроили „Длинную сокровищницу". Минь Цзыцянь сказал: „А почему бы не сообразоваться со сделанным встарь? Зачем непременно создавать заново, во изменение [прежнего]?"» (ср. [61, с. 121 (II.14)].— *Ю. К.*). Видимо, он питал к этому отвращение. В «Шицзине» сказано: «Хотя нету старых совершенных людей, есть еще [прежние] неизменные законы-образцы. Но вы не следуете им, и поэтому великое повеление [Неба, позволяющее вам царствовать], на краю гибели» (ср. [85, с. 509 (III.III.I)].— *Ю. К.*)» [36, гл. 97Б, с. 5600—5601].

Мысль о неизменности правил (принципов), «пути» нередко передается словами *чан* и *цзин*. Конфуцианцы ориентируются именно на обозначенную таким образом неизменную реальность.

Эта конфуцианская установка подчеркивается, в частности, в словах, которыми император Юань-ди ок. 44 г. до н. э. охарактеризовал поведение конфуцианца школы Гунъян и своего министра Гун Юя (123—43 гг. до н. э.): по его мнению, тот «блюдет неизменные правила (*цзин*), опирается на древность, не льстит своему поколению...» [36, гл. 72, с. 4606].

Таким образом, во взглядах конфуцианцев «современность» не противопоставляется «древности» как что-то принципиально отличное и отделенное от нее непереходимой гранью. Для них «путь прежних царей» был осуществим сегодня [5]. «Достойный и хороший человек» говорит, укоряя своих оппонентов: «Ведь если помышлять о достойных и думать о способных, следовать добру без отдыха, то можно достигнуть обычаев [царей] Чэна и Кана, можно достигнуть пути танского [Яо] и юйского [Шуня]. Министры [просто] «еще не думали» об этом; [если бы по-настоящему думали], разве им было бы далеко» (ср. [61, с. 103 (9.31)].— *Ю. К.*) до пути прежних царей?» [53, гл. 39, с. 269] [6].

Неизменный образец общества, осуществить который стремятся конфуцианцы, они несколько раз называют «великим спокойствием» (*тай пин*) [ср. 91, с. 256—265] [7]. Этот образец был воплощен некогда в «древности» в государстве, где правил идеальный (с конфуцианской точки зрения) чжоуский министр Чжоу-гун. Это было правление, при котором устроительная сила правителя вызывала и поддерживала социальную и космическую гармонию. «Достойный и хороший человек» говорит: «В древности, когда в правлении была внутренняя духовная сила, темное и светлое начала оказывались приведены в гармонию, звезды и зодиакальные пространства оказывались устроены, ветры и дожди бывали ко времени. Поэтому, когда поведение совершенствуется внутри, слава бывает слышна вовне; если кто делает добро внизу, счастье служит ему ответом Неба. Когда Чжоу-гун вел себя образцово, в Поднебесной наступило великое спокойствие, в государстве не бы-

---

[5] Ср. утверждение «сановника», что, согласно определению, по своим природным данным «знаток писаний» должен быть способен постичь «методы прежних царей» и идти по их «пути» [см. 53, гл. 20, с. 145].

[6] Дун Чжуншу писал: «Ведь Поднебесная древности — это также Поднебесная современности. Поднебесная современности — это также Поднебесная древности, это та же самая Поднебесная. В древности в ней было великое устроение... Если, пользуясь древностью как стандартом, мерить современность, почему одна так далеко уступает другой? В чем пошли против [порядка в мире], что докатились до такого упадка? Или что-то упустили в пути древности? Или в чем-то нарушили принцип Неба?» [36, гл. 56, с. 4016].

[7] Согласно заключительной главе трактата Хуань Куаня исторические участники придворной дискуссии о казенных монополиях на соль и железо 81 г. до н. э. (запись которой легла в основу текста этого трактата) — «достойные и хорошие люди» и «знатоки писаний» числом более 60 человек— «распространяли подобное ветру воздействие шести классических книг, обсуждали источник „великого спокойствия“» [53, гл. 60, с. 373].

ло ранних смертей, в те годы не было неурожайных лет. В это время „дожди не разбивали комьев земли“, „ветры не завывали в ветвях деревьев“[8], за десять дней выпадал один дождь, дождь непременно шел ночью. Безразлично, на холмах или буграх, высоко или низко — всюду шло созревание. В „Шицзине“ сказано: „Вздымаются тучи густые-густые, мало-помалу накрапывая, идет дождь“ (ср. [85, с. 381 (II.VI,VIII)]).— *Ю. К.*)» [53, гл. 36, с. 251][9].

«Великое спокойствие» представлялось не только имевшим место в прошлом, но и достижимым вновь. Конфуцианцы стремились к тому, чтобы оно наступило сегодня. Это означало возвращение к «древности» и устранение из «современности» всего, что с этим несовместимо. «Знаток писаний» говорит о себе и других конфуцианцах: «Учителя в своих ответах на [вопросы к экзаменующимся, написанные на] связке бамбуковых дощечек, „[шли по] разным дорогам, но пришли к тому же“ (ср. [55, гл. 8, с. 6а].— *Ю. К.*), их стремления заключаются в том, чтобы воздать почет нормам поведения и справедливости, дать отпор [жажде] богатства и прибыли, восстановить путь ушедшей в прошлое древности, исправить ошибки этого века; нет никого, кто бы не сказал [об этих мыслях] „великое спокойствие“. Хотя еще не все они могут быть применены полностью, среди них должно быть несколько осуществимых» [53, гл. 27, с. 187].

«Достойный и хороший человек» тоже говорит о возвращении к «древности», хотя и не упоминает рядом «великого спокойствия»; без этого возвращения он не мыслит себе расцвета устроительной способности *дэ*: «Кун-цзы сказал: „Я узнал из [стихотворения] „Река Хэ широка“ (ср. [85, с. 104 (I.V.VII), 47]].— *Ю. К.*) о вершине внутренней духовной силы“. Каждый, кто хочет обрести ее, [должен] лишь возвратиться к своей основе (первоначальной природе.— *Ю. К.*), вернуть что-то в [то состояние, в котором оно было в] древности,— и все...» [53, гл. 39, с. 269].

Такие взгляды диктуют определенный способ поведения нормативной личности — подражание древним образцам, через которое и осуществляется возвращение к «древности». В частности, каждый выполняющий определенную социальную функцию призван подражать образцовому древнему предшественнику. Как это в общем виде выразил «знаток писаний», «ведь являющийся государем подражает трем царям, являющийся канцлером подражает Чжоу-гуну,

---

[8] Эти образы содержались в описании эпохи «великого спокойствия» у Дун Чжуншу и др. авторов и рассматривались конфуцианцами как знамения «великого спокойствия» [52, гл. 52, с. 751].

[9] Аналогичное описание «великого спокойствия» при Чжоу-гуне (без цитаты из «Шицзина») входило когда-то в «Лунь хэн» Ван Чуна [см. 52, с. 1203; ср. 52, гл. 52, с. 751]. Ср. мысль о связи «великого спокойствия» с хорошими урожаями у Бань Гу [см. 91, с. 257].

осуществляющий методы [человеколюбия и справедливости] подражает Кун-цзы — это неизменный путь всех поколений» [53, гл. 55, с. 345].

Если правитель или его помощник идут против образцов древности, явленных совершенными мудрецами, и производят перемены, они ступают на дорогу смуты и гибели. «Знаток писаний» подчеркивает: «Кто владеет государством, использует на службе достойных, отбирая их из толпы; ученый следует добру, будучи широко начитан. Зачем непременно это [должны быть] Чжоу-гун и Кун-цзы? Поэтому я сказал: „Подражают им — и все". Теперь [скажу]: шанский Ян пошел против пути совершенномудрых людей, изменил и поверг в смуту обычаи Цинь, после этого в правлении оказались неясность и беспорядок, а [государь] не в состоянии был устроить его, [появились] распространившийся [упадок] и изъяны, а [прошлое] невозможно было вернуть, и когда глупый человек подпускает огня в [заросли на] лугах, поросших пышной растительностью, то [ничего] нельзя более спасти...» [53, гл. 56, с. 349]. Подражание древним может рассматриваться как прямое продолжение западночжоуского магического ритуала копирования образца предка; посредством такого ритуала достигалось сопричастие мифологической древности [ср. 2, с. 10—11].

Таким образом, по конфуцианским понятиям, объектами подражания для правителя являются как Небо, так и образцовые государи древности, причем между обоими объектами нет противоречия, ибо эти государи в свою очередь подражали Небу. Развивавший ранее подобные взгляды Дун Чжуншу считал, что способность правителя подражать непосредственно Небу или только копировать древний образец зависит от природы его личности. Высшую творческую личность — «совершенномудрого» — философ полагал способной на первое, личность продолжателя — «достойного человека» — на второе. Дун Чжуншу писал:

«Путь „Чунь цю" в том, чтобы повиноваться Небу и подражать древности. По этой причине, даже если у кого искусные руки, не приведя в порядок циркуля и наугольника, он не в состоянии правильно [очертить] квадрат или круг; даже если у кого музыкальные уши, не дуя в шесть дудок-камертонов, он не в состоянии определить пять нот; даже если у кого умное сердце, не взирая на [пример] прежних царей, он не в состоянии умиротворить Поднебесную. А если так, то путь, оставшийся в наследство от прежних царей,— это тоже циркуль и наугольник [для устроения] Поднебесной. Поэтому совершенномудрый подражает Небу, достойный подражает совершенномудрому, это их великий принцип. Если [правитель] обретает великий принцип, то достигает устроения; если теряет великий принцип, то приходит к смуте. Вот разница между устроением и смутой. Как я слыхал, в Поднебесной нет двух путей; поэтому совершенномудрые, по-разному устраи- 

вая ее, [держались] одного и того же принципа. Древность и современность сносятся друг с другом и проникают друг в друга, поэтому прежние достойные люди передают явленные ими образцы последующим поколениям. В отношении дел нынешнего века „Чунь цю“ одобряют восстановление древних [порядков], порицают изменение постоянных правил, хотят, чтобы они (т. е. правители.— *Ю. К.*) подражали прежним царям» [41, гл. 1, с. 8].

Как кажется, отголоски этой теории слышны в высказывании «знатока писаний»: «Когда [Гун]шу-цзы обрабатывал лесной материал, если он [сперва] приводил в порядок свои циркуль и наугольник, то отверстие и клин были под лад друг другу; когда „чиновник, ведающий музыкой“ Куан приводил в гармонию пять нот, если он [сначала] приводил в порядок свои шесть дудок-камертонов, то ноты *гун* и *шан* были в ладу друг с другом... Ведь применять циркуль и наугольник и благодаря этому знать соответствие, дуть в дудки-камертоны и благодаря этому знать изменения — это высший [вид поведения]; сообразовываться и следовать, а не создавать, и поэтому ждать [себе в помощники] таких людей — это следующий по порядку [вид поведения]» [53, гл. 10, с. 71].

Эта точка зрения признает только один «путь», а именно тот, что подражает Небу и осуществлялся в «древности». Это вполне согласуется с нашим прежним выводом о том, что взгляды конфуцианцев отличает партикуляризм, установка на одно мировое начало [ср. 18, с. 119—122, 126—128].

Установка на древнее и неизменное не мешает конфуцианцам признавать определенные изменения в истории, разницу между отрезками времени («временами» *ши*, «поколениями» *ши*), чередование эпох расцвета и упадка, а также необходимость для правителей реагировать на эти перемены. Как мы указывали в другой работе [см. 21, с. 88—89], еще у Дун Чжуншу встречается теория о том, что основатели «трех династий» выдвигали разные принципы наставления народа в зависимости от разных обстоятельств времени, которые они заставали. Дун Чжуншу пишет: «Если то, из чего как из начала исходили пути трех царей, было различно, это не значит, что они шли наперекор друг другу; они намеревались таким образом избавить [страну] от ошибок и спасти от упадка; таковы были перемены, с которыми они сталкивались...» [36, гл. 56, с. 4015; ср. 36, гл. 81, с. 4874]. «Знаток писаний» разделяет эту теорию «трех видов наставлений» [10]: «Во времена трех царей [страна] попеременно то процветала, то приходила в упа-

[10] Теория «трех видов наставлений» *(сань цзяо)* гласит, что каждая из трех династий воспитывала у людей особое положительное личное свойство, которое отличало государей и — под их влиянием — «благородных мужей» этой династии. При Ся это была «искренность», или «преданность» *(чжун)*, при Инь — «почитание», или «почтительность» *(цзин)*, при Чжоу — «цивилизованность» (культура),

док; когда приходила в упадок, то [царь, основывавший новую династию], спасал ее; когда клонилась к гибели, то упрочивал ее. По этой причине [государи] Ся [высоко ставили] искренность, [государи] Инь — почтительность, [а государи] Чжоу — утонченную форму; их „наставления, дававшиеся в волостных и деревенских школах“ (ср. [46, с. 5 (I.3)].— *Ю. К.*), и нормы поведения, выражающие почтительность и уступчивость, ясны и стоят того, чтобы получить возможность их видеть» [53, гл. 4, с. 29].

Эта теория изображает сменяющие друг друга принципы наставления народа как фазы трехчленного цикла. Изменения в истории и ответные действия государей предстают как ритмично повторяющиеся. По словам Сыма Цяня, также разделявшего эту теорию, «путь трех царей подобен движению по кругу: он кончается и начинается вновь» [21, с. 85—86; ср. 6]. Конфуцианское представление о времени, отраженное в этой теории, имеет циклический характер [11].

Для конфуцианцев из «Янь те лунь», как и для Дун Чжуншу [ср. 21, с. 91], нововведения представлялись возможными во внеш-

---

или «утонченная форма» *(вэнь)*. Каждый из видов «наставлений» был направлен на то, чтобы вернуть народ, который жил в конце предшествующей династии в условиях смуты, на истинный путь. В то же время каждый из них имел свое упущение, «изъян», состоявший в том, что при этом виде «наставлений» у «низких людей» развивалось определенное отрицательное личное свойство: при Ся — «дикость», или «неотесанность» *(е)*, при Инь — «суеверное поклонение духам» *(гуй)* и при Чжоу — «неискренность» *(бао, сы)*. Установка на воспитание того или иного положительного свойства менялась от династии к династии, ибо каждой следующей династии предстояло исправить другой «изъян», развившийся при ее предшественнице, т. е. в условиях предыдущей воспитательной установки. После того как «утонченная форма», выдвинутая династией Чжоу, привела к развитию «неискренности», для устранения этого «изъяна» следовало выдвинуть «искренность», чего не сумела сделать династия Цинь и что осуществила Хань. Таким образом, пройдя три фазы — «искренности», «почитания» и «утонченной формы»,— цикл «трех видов наставлений» завершался и начинался снова. Эта циклическая теория отражена в ряде ханьских текстов, в первую очередь конфуцианских, начиная с ответа Дун Чжуншу на вопрос императора У-ди (ок. 125 г. до н. э.) [см. 21, с. 85—89, 100; 99, с. 555—558; 52, гл. 56, с. 809; 72, т. 2, с. 414—415].

В ханьской нумерологии «три вида наставлений» занимали определенное место в серии параллельных числовых рядов с тремя компонентами, так называемых «троек», к каковым относились «три исправления» *(сань чжэн)* — термин, отражавший представление о цикле изменений начального месяца года в календарях «трех династий»; «три царствования» *(сань тун)*; «три почитаемых гостя» *(сань кэ)*; «три силы» *(сань цай)* — Небо, Земля, Человек; и т. д. [см. 99, с. 78—79, 515, 548—554; 72, т. 2, с. 414—416; т. 3, с. 274—276; 55, гл. 8, с. 13а; 15, с. 373—374]. Таким образом, теория «трех видов наставлений» была составной частью древнекитайского (и, в частности, конфуцианского) холистического взгляда на мир как на единое целое, как на пространственно-временной континуум.

[11] Ср. слова «знатока писаний», подчеркивающие мысль о «возвращении к началу»: «Ведь отдохнуть от чего-то, когда от этого устанешь, возвратиться к началу, когда достигнешь предела,— это путь древности; даже если бы [снова] возвысились Шунь и Юй, они не в состоянии были бы изменить это» [53, гл. 42, с. 282].

нем, второстепенном, материальном, но не в сущности, не в основном, не в духовном. «Мудрый меняет, сообразуясь с временем, умный создает в соответствии с веком. Кун-цзы сказал: „Парадная шапка из конопляной ткани соответствует [старым] обрядам; ныне [шапку] делают из черного шелка, [это более] бережливо, и я следую в этом за толпой" (ср. [61, 93 (9.3)].— *Ю. К.*). Поэтому совершенномудрые люди и достойные лица высшего разряда не отходят от [образцов] древности и, следуя обычаям, не применяются односторонне [к обстоятельствам]...» [53, гл. 12, с. 91].

Тем не менее в этих словах отчетливо слышна мысль о приспособлении ко времени (в данном случае ко «временам», эпохе). Она отнюдь не случайна. Через высказывания конфуцианских ученых красной нитью проходит мысль о необходимости сообразовать человеческое поведение со «временем» (*ши*). Это модель поведения, подсказанная, в частности, «Ицзином» [см. 103] и, видимо, связанная с наследием эпохи Шан [см. 82, с. 11—14]. Иное поведение не может не вызвать неполадок в том гармонически функционирующем «организме», какой представлял собой мир с точки зрения конфуцианцев — последователей Дун Чжуншу [ср. 90, с. 279—291; 21, с. 113—114; 15, с. 370—373 сл.]. Для них действительность членилась на группы сходных объектов «того же рода (*лэй*)», испытывающих влечение друг к другу, откликающихся друг другу, заражающих друг друга энергией. Это членение мира идет вразрез с привычным для нас делением его на человеческую и природную сферы, ставит в один ряд и связывает абстрактное и конкретное, отрезки пространства и времени. Тем самым определенные этические свойства человека и реализующие их виды поведения оказываются соотнесенными с отрезками времени «того же рода», что и они. Излишне говорить, что здесь мы встречаемся с дискретным, качественно неоднородным и неравноценным временем, описанным М. Гранэ.

Единицей времени, чаще всего фигурирующей в конфуцианских высказываниях, является сезон, время года; таково наиболее частое значение слова *ши* в устах «знатока писаний» и «достойного и хорошего человека». Сезоны играли видную роль в одной из самых популярных классификаций объектов мира — по пяти «родам» (*лэй*); здесь они были соотнесены с «элементами», «странами света» и т. п. Интерпретацию именно этой классификации «знаток писаний» воспринял от Дун Чжуншу, чью теорию он излагает с полным одобрением:

«Вначале канцлер [царства] Цзянду учитель Дун исследовал и обсуждал темное и светлое начала; [по его учению], четыре времени года продолжают друг друга, [подобно тому как] отец рождает что-то, а сын вскармливает это, мать завершает что-то, а сын хранит это. Поэтому весна рождает — это человеколюбие (или любовь.— *Ю. К.*); лето взращивает — это милости, исходя-

щие от внутренней духовной силы; осень завершает — это справедливость; зима хранит — это [следование] нормам поведения. Это последовательность четырех времен года, то, чему подражает совершенномудрый человек» [53, гл. 54, с. 335].

Здесь усматривается аналогия между характеристиками четырех времен года и этическими свойствами человека: функция каждого сезона и соответствующее этическое свойство представляется объектами «того же рода», причем «знатоку писаний» (вслед за Дун Чжуншу) кажется, что человеческие свойства имитируют эти функции. В том рассуждении Дун Чжуншу, на тексте которого, вероятно, основано изложение «знатока писаний», набор соответствий между компонентами микро- и макрокосмоса продолжен, и в него включены так называемые «пять элементов (или движущих [сил])» [см. 41, гл. 38, с. 62]. Если сравнить слова Дун Чжуншу и «знатока писаний», станет ясно, что каждое из этических свойств человека не только связано с определенным временем года и соответствующим „элементом“, но и занимает особое место в общей последовательности этических свойств, чей порядок не случаен. Вероятно, конфуцианцы считали, что функция каждого из этических свойств позволяет ему продолжить работу предыдущего свойства, подобно тому как по принципу космической «почтительности к родителям» каждый последующий сезон года, выполняя особую функцию, продолжает дело предыдущего сезона.

«Знаток писаний» вслед за Дун Чжуншу подчеркивает, что «совершенный мудрец», т. е. правитель, последовательно подражает каждому из четырех сезонов. Эта мысль раскрывается в другом высказывании «знатока писаний»: «Весна и лето рождают и взращивают; совершенномудрый человек, имитируя это, создает указы. Осень и зима убивают и хранят; совершенномудрый человек, подражая этому, создает законы. Поэтому указы — это наставления, то, с помощью чего руководят народом; законы — это наказания, то, с помощью чего запрещают жестокости и насилия...» [53, гл. 58, с. 363]. При этом, как мы уже отмечали в другой работе, отношение «знатока писаний» к четырем сезонам проникнуто партикуляризмом (вообще характерным для конфуцианских взглядов). По его мнению, эти сезоны и соответствующие им типы поведения правителя неравноценны, что связано с неравноценностью начал *инь* и *ян*: «Небо низко ставит зиму, но высоко ценит весну, распрямляет светлое начало, но сгибает темное начало. Поэтому истинный царь... поворачивается спиной к темному началу и обращается навстречу светлому началу, выдвигает вперед внутреннюю духовную силу и отодвигает назад наказания... Сделать суровыми наказания с целью устроить государство — все равно, что полагаться на осень и зиму с целью дать созреть хлебам...» [53, гл. 54, с. 337; ср. 18, с. 127].

Этим сообразование правителя с четырьмя сезонами не кон-

чается. С ними должна сообразовываться также экономическая политика. Так было в идеальной «древности», когда, по словам «знатока писаний», государи «открывали доступ в подходящие сезоны к прудам и запрудам для ловли рыбы и не налагали на это запрета» [53, гл. 2, с. 12] [12], «повелитель людей... „использовал народ на работах в подходящие сезоны“..., [а подданные] — его „холопы и холопки“ — каждый в свое время несли государеву службу», «не было повинностей *яо*, [по сроку] превышающих год, не было повинностей *и*, [по сроку] превышающих сезон» [53, гл. 49, с. 310; ср. 53, гл. 38, с. 264; гл. 39, с. 269; 36, гл. 85, с. 4490; 50, гл. 3, с. 34].

«Знаток писаний» цитирует слова «Мэн-цзы», в основе которых лежит концепция гармонии деятельности людей (в первую очередь государя) с миропорядком, в частности, со сменой времен года, свойственная холистической китайской культуре и особенно четко выраженная в «Помесячных приказах» (*«Юэ лин»*): «Мэн цзы говорил: „Если [правитель] не нарушает определенных сезонов земледельческих работ, [отвлекая людей на отбывание повинностей], то зерно невозможно съесть полностью; если [женщины] разводят шелковичных червей и выращивают коноплю в подходящие сезоны, то холст и шелк невозможно сносить полностью; если [люди с] топорами и секирами входят [в леса на горах] в подходящие сезоны, то лесной материал невозможно использовать полностью; если [люди] охотятся и ловят рыбу в подходящие сезоны, то рыбу и мясо невозможно съесть полностью“» [53, гл. 3, с. 21—22] [13].

Четыре сезона являются не только объектами сообразования правителя, но и частями космоса, чью гармонию как устроитель он должен поддерживать. По мнению «знатока писаний», министры, помогающие государю (а, следовательно, и сам государь) обязаны «наладить согласие между темным и светлым началами, привести в гармонию четыре времени года» [53, гл. 20, с. 145] [14].

---

[12] Политика необложения налогами продуктов гор, лесов и рыбных водоемов, добыча которых предоставлялась простолюдинам безвозмездно, но только в определенные сезоны, отстаивалась в ряде конфуцианских сочинений [см. 50, гл. 3, с. 43; 46, с. 36 (2.5); 69, т. 1, с. 293; 72, т. 3, с. 527; 83, с. 208—209, 272—273]. В «Сюнь-цзы» говорится: «Горы и леса, пруды и запруды для ловли рыбы открывали [для народа] в соответствии с запретами [на порубки и рыбную ловлю] в определенные сезоны, но не облагали [за это народ] налогами» [45, гл. 9, с. 107; ср. 69, т. 1, с. 681—682].

[13] В нынешнем тексте «Мэн-цзы» есть только первое и третье из цитированных предложений [см. 46, с. 5 (1.3)]. Ср. ту же мысль в [98, с. 415; 20, с. 135—136, 140, 141, примеч. 23, 26].

[14] Министры мыслились как «ноги и руки» государя; как справедливо указывалось, обозначенные таким образом чины государственного аппарата «были призваны не для выполнения собственных функций, а для помощи личным способностям монарха» [см. 25, с. 137]. Ср. также название первого министра — «канцлера» — *чэн сян*, букв. «помощник» императора [см. 36, гл. 19А, с. 1101—1102].

С конфуцианской точки зрения периодичность, ритмичность функционирования космоса находится в прямой зависимости от состояния дел правления, а в конечном счете от личности и поведения государя. На этом основана теория знамений (разработанная все тем же Дун Чжуншу). В соответствии с концепцией взаимного влечения объектов «того же рода» непорядки в управлении вызывают стихийные бедствия, которые происходят в нарушение природных ритмов. «Знаток писаний» говорит, излагая идеи Дун Чжуншу: «Что касается таких свидетельств, как стихийные бедствия, [ниспосланные] Небом, таких откликов, как благие знамения, то [следует ждать их] подобно тому, как, давая что-то, ждут возмещения; каждое приходит в соответствии с [поступком] своего рода. Поэтому кто любит делать добро, тому Небо поможет счастьем; имеются в виду благие знамения... Кто любит делать зло, тому Небо отплатит несчастьем; имеются в виду необычайные стихийные бедствия... Поэтому „если подданный не ведет себя как подданный" (ср. [61, с. 135 (12.11)].— *Ю. К.*), то темное и светлое начала не будут в гармонии, с солнцем и луной произойдут необычайные перемены; если правление и наставление не уравнены [по отношению ко всем], то наводнения и засухи будут происходить то и дело (досл. „не в определенное время".— *Ю. К.*), появятся гусеницы, поедающие сердцевину хлебных всходов и листья хлебных растений» [53, гл. 54, с. 335]. Напротив, по словам «достойного и хорошего человека», откликом Неба (космоса) на правильное поведение правителя (на наличие «внутренней духовной силы в правлении») в древности бывало то, что «темное и светлое начала оказывались приведены в гармонию, звезды и зодиакальные пространства оказывались устроены, ветры и дожди бывали ко времени» [53, гл. 36, с. 251] [15]. Таким образом, благовременность функционирования космоса и правителя мыслится как компонент общей гармонии.

В «конфуцианском мире» сообразоваться со временем должен не только правитель, но и все люди. И для них это в первую очередь сообразование с четырьмя сезонами. «Четыре времени года сменяют друг друга по порядку, а люди подражают их труду» [53, гл. 54, с. 335—336],— отмечает «знаток писаний». Особенно это относится к простолюдинам, земледельцам.

---

[15] В связи с этим укажем, что образ благовременного дождя в старом Китае — это знак осуществления наставления и духовного преображения народа [ср. 58, с. 15, № 121]. Как таковой его использует и «знаток писаний», который замечает, что, когда Кун-цзы был канцлером в Лу в течение трех месяцев, люди выполняли то, что было нужно, без его приказов, преступления бывали остановлены без его запретов, «ливень [его влияния] был подобен благовременному дождю, орошающему тьму вещей, [так что] „всё без исключения возбудились и воспряли в [духовном] расцвете" (ср. [46, с. 329 (14.15)].— *Ю. К.*)» [53, гл. 28, с. 191, 195, примеч. 2].

Тот же конфуцианец указывает: «„Многочисленный люд“ следовал четырем временам года; когда каждый [по их образцу] до конца выполнял свои [труды в надлежащей] последовательности, то [народ] Поднебесной не вел себя неправильно» [53, гл. 56, с. 350; ср. 39, с. 100].

По его словам, такое сообразование отличало «древность», когда люди «сами пахали и сообразовались со временем (или сезонами)» [53, гл. 2, с. 12]. «Знаток писаний» также утверждает, что от «бережливости и физической работы» и от «сообразования с временем (сезонами)» зависит богатство человека [53, гл. 3, с. 20].

«Достойный и хороший человек» вторит ему: «В древности из хлебов, овощей и фруктов „не ели того, что было не по сезону“ (ср. [61, с. 109 (10.8), 110, примеч. 3].— *Ю. К.*)» [53, гл. 29, с. 202]; «В древности простолюдины весной и летом пахали и пололи, осенью и зимой собирали и хранили; и вечером, и утром отдавали все силы физическому труду, „за счет ночи удлиняли день“ (ср. [46, с. 192 (8.20)].— *Ю. К.*)» [53, гл. 29, с. 204]. Он подчеркивает также ритуальную периодичность — сезонность жертвоприношений: «В древности простолюдины приносили жертвы рыбой и бобами, „весной и осенью чинили [и украшали] залы своего храма предков“, „у младшего чиновника был один зал для табличек предков“, „у сановника — три“; в соответствующие сезоны [сановник] совершал „жертвоприношения пяти видам божеств“ (ср. [69, т. 2, с. 446; т. 1, с. 288, 289].— *Ю. К.*)» [53, гл. 29, с. 204].

Управляющие должны сообразоваться с сезонами не меньше, чем управляемые. «Знаток писаний» цитирует «Шуцзин», где сказано, что «все должностные лица сообразуются с временами года» [53, гл. 10, с. 71; ср. 86, с. 72 (II.III.III, 4)]. По конфуцианским понятиям, поведение нормативного «благородного мужа» (*цзюнь цзы*) тоже чутко сообразуется с временем — идея, опять-таки восходящая к «Ицзину» [ср. 103, с. 337, 338, 340, 343—345]. По словам «знатока писаний», «благородный муж „говорит, если это ко времени“ (ср. [61, с. 157 (14.13)].— *Ю. К.*)» [см. 53, гл. 19, с. 137].

Он же указывает: «... В древности благородный муж придерживался истинного пути, стяжая себе славное имя, совершенствовал самого себя, ожидая благоприятного случая...» [53, гл. 16, с. 116]. «Если благородному мужу выпадет благоприятный случай, то он станет богат и займет высокое положение; если не выпадет, то он уйдет в отставку и будет радоваться истинному пути» [53, гл. 17, с. 123]. Здесь слово *ши* «благоприятный случай» употреблено в своем древнем значении и соответствует концепции конкретного, «наполненного», качественно разнородного и дискретного времени [ср. 79, с. 65; 103, с. 336, 342].

Возникает вопрос, как сообразование людей со временем на уровне «четырех сезонов» или «благоприятного случая» соотносится с такими временными отрезками, как «древность» и «современность». В конфуцианских высказываниях сообразование со временем — это знак поведения людей эпохи порядка («древности»), а отсутствие такого сообразования (по крайней мере, при выполнении своих обязанностей) характерно для людей эпохи упадка и смуты («современности»). «Достойный и хороший человек» говорит: «Ныне... [люди] ленивы и нерадивы в деле, которое делают, а в еде непременно сообразуются со временем» [53, гл. 29, с. 205]; «Ныне [наложницы] удельных правителей насчитываются сотнями, [наложницы] министров и сановников насчитываются десятками; у лиц среднего [достатка есть] прислужницы-рабыни, у богатых же их полный дом. По этой причине кое-кто из женщин в одиночестве ропщет на упущенное время (благоприятный случай), кое-кто из мужчин до самой смерти не имеет пары» [53, гл. 29, с. 207; (ср. 36, гл. 72, с. 4603)] [16]. По словам того же конфуцианца, современные простолюдины, живущие в условиях казенной монополии на изготовление и продажу железных орудий, «когда впустую проводят дни [без работы на] тучной и плодородной земле и вдалеке покупают орудия для ее обработки, пропускают благоприятное время» [53, гл. 36, с. 253]. Современники не делают вовремя того, что следует, даже если космос продолжает функционировать благовременно. «Достойный и хороший человек» замечает: «Ныне благовременные дожди вовремя орошают [поля], а семена носятся [ветром] и не могут быть посеяны, осенние хлеба осыпаются на полях и не могут быть убраны» [53, гл. 35, с. 248].

Таким образом, с конфуцианской точки зрения, неизменный «путь» древности предполагал сообразование с временем (вспомним, что, в частности, он требовал подражания правителя Небу с его четырьмя сезонами). Время, с которым дóлжно было сообразоваться, можно назвать дискретным и «наполненным»; это качественно разнородные временные отрезки, благоприятные или неблагоприятные для различных видов деятельности. Условно их можно подразделить по длине на три вида: историческая эпоха, сезон года и благоприятный случай. Из этих отрезков четыре сезона повторялись с каждым годичным циклом, а три историче-

---

[16] Интересно отметить, что, с конфуцианской точки зрения, в идеальную эпоху «великого спокойствия» «мужчины и женщины не упускали времени (благоприятного случая), сочетаясь парами, ...вне [дома] не было холостых мужчин, внутри [дома] не было недовольных незамужних женщин...» [50, гл. 3, с. 34]. «Достойный и хороший человек» тоже указывает, что в древности «мужья и жены не упускали времени (благоприятного случая)» [53, гл. 39, с. 269]. «Ицзин» придает большое значение благовременности замужества [ср. 103, с. 338—339].

ских эпохи — с каждым циклом, образованным тремя сменяющими друг друга династиями типа Ся, Инь и Чжоу. Соответственно считались повторяющимися и способы адаптации к этим временам: виды поведения правителя в течение года, «три вида наставлений».

Использование «благоприятного случая» тоже (по крайней мере, чаще всего) не означало свободной импровизации. Этот вид сообразования со временем в особенности рекомендовался «благородному мужу», чье поведение имело нормативный характер. В этих условиях для поведения, которое не являлось бы повторением уже бывшего, для нововведений оставалась узкая и второстепенная по значению сфера. Знаком таких нововведений служит замена материала, из которого делалась парадная шапка в старину, другим, более дешевым.

Легко заметить, что во временные представления «знатока писаний» и «достойного и хорошего человека» в качестве важной части входит то, что Дж. Нидэм называл теорией «социального вырождения», т. е. регресса от «золотого века» в прошлом к упадку в настоящем. Правда, он считал ее характерной для даосских, а не для конфуцианских авторов (в последнем мы вынуждены с ним не согласиться). Что же касается его мысли о линейном характере представления о времени в теории «социального вырождения», то она заслуживает серьезного обсуждения.

Существует различие между теорией «социального вырождения» и классической циклической теорией, такой, как учение о «трех видах наставлений». Это различие было осознано в Китае еще в древности. Об этом свидетельствует рассуждение Ван Чуна (27 — ок. 97 г.), изложившего ходячую конфуцианскую теорию своего времени, согласно которой «люди отдаленных веков отличались природной сущностью и простотой, их было легко духовно преобразить; люди ближайших веков отличаются утонченной формой и неискренностью, их трудно устроить». При этом под «природной сущностью и простотой» понимались качества людей отдаленной древности (до Фу-си), удовлетворенных своей примитивной первобытной жизнью и не знавших своих отцов; под «утонченной формой и неискренностью», которые нарастали со времен Фу-си и особенно развились при Чжоу, понималось желание умных обманывать глупых, смелых запугивать робких, сильных притеснять слабых и толпы угнетать одиночек. По мере нарастания этих качеств правителям приходилось применять все более сложные средства для «устроения» людей (если Фу-си было достаточно создать для этого восемь триграмм «Ицзина», то чжоускому Вэнь-вану пришлось его расширить, создав из 8 триграмм 64 гексаграммы [ср. 99, с. 232—233, 607], а Конфуцию пойти еще дальше

и написать «Чунь цю», где он одобрял самые незначительные хорошие и осуждал самые незначительные дурные поступки, окружить людей частой сетью детально разработанных правил и запретов).

В этом рассуждении нетрудно узнать теорию «социального вырождения», весьма напоминающую мысли «знатока писаний», который в аналогичных терминах описывал нравственное совершенство людей «золотого века» в противоположность испорченности современных людей. Он говорил: «Ведь в пору совершенного устроения глубокой древности народ был прост и высоко ценил основное [занятие], был спокоен и счастлив и имел немногочисленные потребности. В это время по путям и дорогам ходили редко, на рынках росла трава» [53, гл. 2, с. 13]; напротив, «ныне» экономические институты государства «соревнуются с народом в погоне за выгодой, разлагают простоту, свойственную честным и искренним, и достигают духовного преображения [людей] в алчных и низких. Поэтому те из „ста кланов", которые приходят к основному [занятию], редки, а те, которые стремятся к второстепенному [занятию], многочисленны. Ведь когда [у людей] развита утонченная форма, природная сущность приходит в упадок; когда [в народе] процветает второстепенное [занятие], основное [занятие] несет ущерб. Когда совершенствуют второстепенное [занятие], то народ предается излишествам; когда совершенствуют основное [занятие], то народ прост» [см. 53, гл. 1, с. 1].

Ван Чун возражал против этой теории, указывая, что люди придумали ее, основываясь на изменениях материальной жизни, касающихся пищи, жилья и одежды, которые улучшились со времен древности; но «ведь если орудия и занятия изменяются, то человеческая природа и поведение не бывают разными». Он противопоставлял этой теории циклическую модель: «Образец [чередования] утонченной формы и природной сущности — вот что общего у древности и современности: один [период] природной сущности, другой [период] утонченной формы, один [период] упадка, другой [период] расцвета — это было в древности, а не только есть теперь». Он доказывал эту мысль, ссылаясь на циклическую теорию «трех видов наставлений»:

«„Комментарий" гласит: „Цари династии Сяхоу (т. е. Ся.— *Ю. К.*) наставляли искренности. Когда высший наставлял искренности, благородные мужи стали искренни; изъян этих [наставлений] состоял в том, что низкие люди стали дики. Нет ничего лучше почтительности, чтобы избавить от дикости. Цари [династии] Инь наставляли почтительности. Когда высший наставлял почтительности, благородные мужи стали почтительны; изъян этих [наставлений] состоял в том, что низкие люди стали суеверно поклоняться духам. Нет ничего лучше утонченной формы, чтобы избавить от суеверного поклонения духам. Поэтому цари [династии]

Чжоу наставляли утонченной форме. Когда высший наставлял утонченной форме, благородные мужи стали отличаться утонченной формой; изъян этого [наставления] состоял в том, что низкие люди стали неискренни. Нет ничего лучше искренности, чтобы избавить от неискренности". Кто воцарится, наследовав [династии] Чжоу, должен наставлять искренности. То, что унаследовал [дом] Ся,— это была неискренность от наставлений танского [Яо] и юйского [Шуня], поэтому он и наставлял искренности. Если танский [Яо] и юйский [Шунь] наставляли утонченной форме, значит, то, что они унаследовали, имело изъян, состоявший в суеверном поклонении духам. Когда люди нашего века видят современную утонченную форму и неискренность, относятся к ним с пренебрежением и презрительностью, осуждают их, то говорят, что отдаленные века отличались природной сущностью и простотой, ближайшие века отличаются утонченной формой и неискренностью; это все равно что говорить, если члены [твоего] дома, сыновья и младшие братья неискренни, будто сыновья и младшие братья в другом доме искренни и хороши» [52, гл. 56, с. 806—809].

Перед нами фактически два толкования оппозиции «природная сущность—утонченная форма»: одно — линейное и другое — циклическое. Первое гласит, что эта оппозиция описывает духовное вырождение общества от «золотого века» в глубокой древности, когда людей отличала «природная сущность и простота», до состояния «утонченной формы и неискренности» в современности. Другое гласит, что оппозиция «природная сущность—утонченная форма» описывает не исходную и современную фазы линейного процесса, а две фазы цикла, с древности повторяющегося в истории [ср. 21, с. 99—101]. Действительно, циклическая теория «трех видов наставлений» предполагает изменение человеческой природы под влиянием этих наставлений от преобладания в ней «природной сущности» до превалирования «утонченной формы» [17]. Следовательно, она признает и повторение этих изменений в истории.

[17] Конфуций говорил: «Если природная сущность берет верх над утонченной формой, то [человек] бывает диким; если утонченная форма берет верх над природной сущностью, то [человек] бывает [неискренним, как] писец; только если природная сущность и утонченная форма сочетаются правильно, то [человек] бывает благородным мужем» [61, с. 65 (6.18)]. В основе этой схемы лежит оппозиция «природная сущность — утонченная форма», причем сказано, что следствием преобладания «природной сущности» в человеке является «дикость». Первый и последний принципы управления в теории «трех видов наставлений» образуют оппозицию «искренность — утонченная форма», причем отмечается, что под влиянием наставления «искренности» «низкие люди» при династии Ся стали «дикими». Следовательно, «искренность» *(чжун)* в теории «трех видов наставлений» замещает «природную сущность» *(чжи)* в изречении Конфуция. Значит, трехчленный цикл «искренность—почтительность—утонченная форма» — это развитие двучленного цикла «природная сущность—утонченная форма», или проще «природа—культура», а теория «трех видов наставлений» представляет собой приложение этой двучленной схемы к истории.

Цикл «трех видов наставлений» может быть умозрительно продолжен в глубь веков (что с ним и сделал Ван Чун, когда приписал Яо и Шуню наставление «утонченной форме»), а также в будущее (что с ним сделано в «Комментарии», где будущему преемнику Чжоу предлагается наставлять «искренности»). Продолжив этот цикл в прошлое, Ван Чун фактически не оставил там места для особой начальной эпохи высшей сакральности; все эпохи были для него равны [ср. 91, с. 259, примеч. 7], так как история, по его мнению, движется по кругу (хотя он и признавал нечто вроде эволюции в сфере материальной жизни). Между тем конфуцианская теория «социального вырождения» явно исходит из представления о неравноценности эпох; в конфуцианском репертуаре имелось даже выражение «изначальная древность» (*ши гу*), которое обозначало эпоху образцов для подражания [ср. 53, гл. 60, с. 374].

Ван Чун осознавал противоречие между теориями «социального вырождения» и «трех видов наставлений», и для него они были несовместимы. Но, по-видимому, многие конфуцианцы до него, включая Дун Чжуншу и тех, чьи взгляды изложены в «Янь те лунь», этого противоречия не осознавали; во всяком случае, обе теории сосуществуют в их учениях. Кроме того, между теорией «социального вырождения», как она изложена у Ван Чуна, и той же теорией в изложении других конфуцианцев есть разница. Ван Чун излагает ее в изоляции от прочих конфуцианских взглядов. Если же рассматривать ее в контексте этих взглядов, представляется, что и на этот раз «линейное время» является «в циклической оправе», а точнее говоря, как компонент цикла.

Е. М. Мелетинский отмечает, что «циклическую концепцию времени подготовляют те элементы дифференциальной характеристики мифической эпохи, которые содержат образцы развитой мифологии». К таким элементам ученый относит «мифологему „золотого века"», которая предполагает «нравственное сопоставление прошлого и настоящего». Эта мифологема допускает, «что движение может идти не только от хаоса к космосу, но и от космоса к хаосу; этим оно существенно отличается от классических представлений о мифологическом времени типа австралийского». Таким образом, создается предпосылка для мыслей о возможности «рецидивов хаоса» и неоднократных побед космоса над хаосом, возвращения «золотого века» и тем самым циклической смены веков [см. 26, с. 222—223]. В конфуцианской философии теория «социального вырождения» сочленена именно с мыслью о «восстановлении древних [порядков]» (*фу гу*), возвращении к «древности». С этой точки зрения, движение общества идет от космоса к хаосу и снова к космосу. Поэтому о линейном характере теории «социального вырождения» можно говорить в такой же мере, как о линейном характере концепции династийного времени: оговорив то обстоятельство, что она предстает как компонент цикла отхода от

древности и возвращения к ней. Именно поэтому состояние «великого спокойствия» оказывается то помещенным в прошлое, то экстраполированным в будущее.

Дж. Нидэм подчеркивал, что конфуцианство в лице Хэ Сю выдвинуло эволюционную теорию, превратив учение Дун Чжуншу о «трех веках» в «восходящий социальный эволюционный ряд». Следует заметить, что в тексте, где изложена теория Хэ Сю [см. 59, гл. 1, с. 13б—14а], говорится, собственно, не о реально происшедшей в истории периода Чунь цю (722—481 гг. до н. э.) эволюции от «упадка и смуты» к «великому спокойствию», а о некой идеальной схеме постепенного перехода от беспорядка к порядку, воплощенной в летописи «Чунь цю» Конфуция[18]. Едва ли Хэ Сю пришло бы в голову, что Конфуций мог «увидеть» (*цзянь*) нарастание и реализацию порядка в истории весьма смутного периода. Но, с его точки зрения, Конфуций вполне мог «показать», «сделать явной» (*сянь*, *чжу*) свою схему с помощью разных историографических приемов (таких, как регистрация факта или умолчание о нем, употребление для его описания различных слов и выражений). По убеждению комментаторов школы Гунъян, мудрец пользовался такими приемами в своей летописи при изложении истории «трех веков» — «века, о котором он знал из [письменного] предания» (722—627 гг. до н. э.), «века, о котором он слышал» (626—542 гг. до н. э.) и «века, который он видел» (541—480 гг. до н. э.).

Хэ Сю пишет: «В век, о котором он знал из [письменного] предания, Кун-цзы сделал явным, что среди упадка и смуты возникает порядок, но приложил свой ум [к делу] еще поверхностно. Поэтому он считал внутренним свое государство (Лу.— *Ю. К.*), а внешними — все государства нашей великой страны (*чжу ся*), сначала подробно [рассказал] о внутреннем, а потом упорядочил [сведения] о внешнем... В век, о котором он слышал, Кун-цзы сделал явным, что в устранении наступило приближение к спокойствию. [Поэтому] он считал внутренними все государства нашей великой страны, а внешними — варваров от восточных *и* до северных *ди*... Когда же он дошел до века, который видел [сам], то показал, что в устроении наступило великое спокойствие, варвары от восточных *и* до северных *ди* выдвинулись и достигли [китайских] рангов знатности, пребывающие далеко и пребывающие близко, малые и великие в Поднебесной стали одинаковы. Прило-

---

[18] Субкомментарий гласит: «В те времена в действительности не было великого спокойствия, но, согласно принципу „Чунь цю“, было как бы великое спокойствие в устроении при [князьях] Чжао, Дине и Ае (541—480 гг. до н. э.— *Ю. К.*), так же как в век [князей] Вэня, Сюаня, Чэна и Сяна (626—542 гг. до н. э.— *Ю. К.*) в действительности не было приближение к спокойствию, но, согласно принципу „Чунь цю“, [Кун-цзы] сделал явным, что в устроении наступило приближение к спокойствию» [59, гл. 1, с. 14б; ср. 103а, с. 88—106].

жив свой ум [к делу] особенно глубоко, [Кун-цзы] подробно [рассказал о событиях этого века]...»

В этом рассуждении обращает на себя внимание то, что отношение Конфуция к разным отрезкам земного пространства в разные «века» представлено неодинаковым (этим, собственно, Хэ Сю и мотивирует различия в манере Конфуция регистрировать события каждого из «веков»). Отношение меняется от партикуляризма к универсализму. Нам уже приходилось указывать на аналогичные изменения в отношении государя-устроителя к земному пространству в теории школы Гунъян о поэтапном устроении мира [см. 12]. В «Гунъян чжуань» говорится: «Когда в „Чунь цю" считают внутренним свое государство, то считают внешними все государства нашей великой страны; когда считают внутренними все государства нашей великой страны, то считают внешними варваров от восточных *и* до северных *ди*. Истинный царь хочет придать единство Поднебесной, зачем же [в „Чунь цю"] сказано об этом в таких выражениях, как „считать внешним" и „считать внутренним"? Здесь сказано о том, что [дело] начинается с пребывающих близко» [59, гл. 18, с. 4б]. Указав в комментарии, что «считать внутренним свое государство» значит рассматривать Лу как столицу (с которой монарх и должен начинать устроение мира) и что «все государства нашей великой страны» — это «удельные правители внешней (по отношению к Лу.— *Ю. К.*) территории», Хэ Сю отмечает связь этого рассуждения с универсалистским принципом «придавать великое значение приведению к единству и объединению». Затем он продолжает: «Здесь ясно дано понять, что [государь] должен сначала исправить столицу, а затем исправить все государства нашей великой страны; когда все государства нашей великой страны будут исправлены, тогда он исправит варваров от восточных *и* до северных *ди*; таким образом, он устраивает их [всех] постепенно...» [59, гл. 18, с. 4б]. Следовательно, интерпретация «трех веков» как «восходящего социального эволюционного ряда» имеет в основе разделявшуюся школой Гунъян (и общеконфуцианскую) теорию постепенного устроения мира. Эта теория была принята и конфуцианцами из «Янь те лунь» [см. 18, с. 119—122; 19; 53, гл. 50, с. 315, а также выше].

Нетрудно отыскать место концепции поэтапного устроения мира в системе взглядов «знатока писаний» и «достойного и хорошего человека». Если теория «социального вырождения» характеризует первую часть цикла отпадения от «древности» и возвращения к ней (отрезок «космос—хаос»), то теория поэтапного устроения мира описывает вторую часть этого цикла (отрезок «хаос—космос»). Взятое изолированно временное представление, заключенное в этой теории, как будто неотличимо от мысли об эволюции по восходящей линии; взятое в контексте конфуцианских взглядов, оно составляет часть циклической концепции, предстает 

как компонент цикла. Можно не сомневаться, что в такую же оправу оно заключено в системе взглядов Хэ Сю — конфуцианца школы Гунъян, в комментарии к которой был сформулирован принцип «восстановления древних [порядков]» (*фу гу*) [см. 59, гл. 22, с. 5а], и продолжателя Дун Чжуншу.

Но в таком случае роль Кан Ювэя, интерпретировавшего древние концепции «великого единения» (*да тан*) и «великого спокойствия» (*тай пин*) «в смысле восходящей эволюции» [см. 91, с. 265—266; ср. 92, с. 303—304], не может быть понята как простое использование старой китайской «теории прогресса». По-видимому, правильнее было бы сказать, что (вероятно, не без влияния европейской концепции исторической эволюции) Кан Ювэй выделил из древней конфуцианской схемы «космос—хаос—космос» отрезок «хаос—космос», представлявший собой линейный компонент циклического целого, и интерпретировал его в духе этой европейской концепции [ср. 32, с. 296—301 и сл.] [19].

Перейдем к рассмотрению легистских взглядов чиновников, являющихся оппонентами «знатока писаний» и «достойного и хорошего человека» на страницах трактата «Янь те лунь». «Сановник» и его единомышленники отвергают конфуцианское преклонение перед «древностью» и пренебрежение «современностью». Об этом свидетельствует ряд высказываний. Так, «сановник» с осуждением говорит о своих оппонентах: «...Они доверяют [только] прошлому и идут против современности, „[с одобрением] говорят лишь о древности" и не согласны с тем, что настоятельно необхо-

---

[19] Небезынтересно отметить, что Кан Ювэй использовал, интерпретировав в духе учения об эволюции, и древнюю конфуцианскую теорию о смене в истории принципа «природной сущности» принципом «утонченной формы». Так, он писал: «Ведь в век дикости и варварства высоко ставили природную сущность (*чжи*), в век великого спокойствия будут высоко ставить утонченную форму (*вэнь*)» [42, с. 257; ср. 32, с. 312]. При этом Кан Ювэй выводил из высокой оценки «природной сущности» ориентацию общества на земледелие, а из высокой оценки «утонченной формы» ориентацию общества на промышленность (ср. приведенное выше мнение Ван Чуна, что в основе теории «социального вырождения» лежат наблюдения над совершенствованием материальной жизни). Иными словами, *чжи* для него что-то вроде примитивности жизни, а *вэнь* — ее цивилизованности.

Когда эти строки были уже написаны, мы ознакомились со статьей И. Инаба (1967 г.) о теории Хэ Сю, где автор раньше нас пришел во многом к сходным выводам. По его словам, Кан Ювэй «под влиянием европейской эволюционной мысли» интерпретировал философию истории Хэ Сю как «философию трехступенчатого развития и принял ее как классическую и теоретическую основу для движения *Бянь-фа цзы-цян* (за реформу законов и самоусиление.— *Ю. К.*)». Однако философия Хэ Сю не содержала представления о подобном прямолинейном трехступенчатом развитии, мысля развитие лишь в рамках теории темного и светлого начал и пяти элементов. «Короче говоря, эту мысль следует определить как идеологическую и идеалистическую теорию круговорота, систематизированную в идее Сун-Хань (восхваления Хань.— *Ю. К.*), которая настаивает на абсолютности династии Хань» [81, с. 478].

димо в нынешнии век» [53, гл. 10, с. 71] [20]. Он осуждает «знатока писаний» за то, что тот «[с одобрением] говорит [лишь] о древности и этим порицает современность» [53, гл. 23, с. 167], т. е. повторяет критику конфуцианцев из доклада легиста Ли Сы о сожжении книг от 213 г. до н. э.[21]. После завершения дискуссии о соли и железе при новой встрече со своими оппонентами «сановник» заявляет: «Когда прежде обсуждали государевы дела, „достойный и хороший человек" и „знаток писаний" восхваляли ушедшую в прошлое древность и очень сильно возражали против того, что настоятельно необходимо в нынешний век» [53, гл. 42, с. 281]. Аналогичны высказывания других чиновников — «писца канцлера» [см. 53, гл. 24, с. 171; гл. 28, с. 192; гл. 39, с. 268] и «императорского секретаря» [см. 53, гл. 58, с. 361] [22]. Они обвиняют конфуцианцев в непонимании «современности» и ее нужд и в ее осуждении. Из этой критики явствует, что сами чиновники ориентируются именно на «современность» с ее потребностями.

По мнению чиновников, у конфуцианцев порочный подход к «современности», так как они опираются на книжную традицию, письменное предание. «Сановник» говорит, что они «держатся за иссохшие бамбуковые дощечки [древних книг], придерживаются пустых слов, не понимают, к чему уместно устремиться и что — отвергнуть, каковы перемены во временах; им не на чем основывать свои рассуждения...» [53, гл. 27, с. 187] [23]. «Императорский секретарь» замечает: «... Если ученый высоко ценится за совершенные подвиги, он не обязательно [знает толк в] писаниях» [53, гл. 11, с. 83].

Между тем «современность» требует особого подхода, основанного не на письменной традиции, а на чувственно воспринимаемой реальности. «Сановник» говорит: «Упорно опираться на писания

---

[20] В другом случае «сановник» говорит, что его оппоненты «доверяют [только] прошлому и сомневаются в современности» [53, гл. 54, с. 334].

[21] Там сказано: «Ныне учителя не берут за образец современность, а учатся у древности и на ее основании осуждают нынешний век... Во всех речениях [с одобрением] говорят [лишь] о древности и этим порицают современность...» [47, гл. 6, с. 51].

[22] В этой связи также заслуживает внимания стремление «императорского секретаря» показать, что современные ему порядки налогообложения и отбывания повинностей не только отличаются от древних, но отличаются от них в лучшую сторону [см. 53, гл. 15, с. 106, 107; ср. 72, т. 3, с. 284—286]. Здесь выдвинуто представление, по-видимому, аналогичное тому, которое встречается в официальных документах циньской империи, рассматривавшей устроительную силу и достижения ныне царствующего монарха как величайшие в истории, превосходящие устроительные способности и заслуги государей древности [см. 47, гл. 6, с. 21—22, 38, 39—40, 43, 50—51; ср. 47, с. 56; 21, с. 192—193]. Это представление прямо противоположно идеализации государей древности конфуцианцами.

[23] В другом случае «сановник» говорит о своем оппоненте: «Если он читает нараспев высохшие бамбуковые дощечки книг, декламирует изречения мертвецов, то чиновники, имеющие собственное ведение, непохожи на „знатока писаний"» [53, гл. 59, с. 368].



7 Зак. 214

древности, чтобы отвечать [требованиям] своего века, все равно что смешение [несоединимого: находящегося на востоке созвездия] Чэнь и [расположенного на западе созвездия] Шэнь; если настраивать лютню *сэ*, [предварительно намертво] приклеив колки [для настройки], они будут неподвижны, и окажется трудно приспосабливаться [к переменам]. Вот почему Кун-цзы не использовали на службе [государи] его века, а Мэн Кэ испытал презрение удельных правителей» [53, гл. 20, с. 144; ср. 47, гл. 81, с. 16] [24].

Чиновники считают древние порядки, описанные в книжном предании, принципиально неосуществимыми сегодня. Поэтому они резко критикуют конфуцианцев за разрыв между словом и делом, примыкая таким образом к мыслям, ранее высказанным даосскими авторами [см. 51, гл. 13, с. 113; 74, с. 446—447]. Так, «сановник» заявляет: «Ныне, когда „знаток писаний" говорит об устроении, то восхваляет Яо и Шуня, когда ведет речь о поведении, то [с одобрением] говорит о Кун-[цзы] и Мо-[цзы]; если же вручить ему правление, то окажется несведущ. Думая о пути древности, вы не в состоянии осуществить его, речи у вас прямы, а дела кривы, слова у вас те, а чувства не те» [53, гл. 20, с. 145].

«Писец канцлера» вторит ему: «Путь прежних царей утрачен уже давно, и трудно восстановить его, а то, о чем говорят „достойный и хороший человек" и „знаток писаний", очень далеко от нас, и трудно это осуществить. Ведь восхвалять высокие поступки самых совершенных мудрецов, [с одобрением] говорить о прекрасных словах, исходящих от совершенной внутренней духовной силы, [значит превозносить] не тех, с кем наше поколение в состоянии сравниться. Желательно услышать о нынешних делах настоятельной необходимости, которые возможно вновь осуществить в правлении...» [53, гл. 39, с. 268].

Мысль чиновников о разрыве между словом и делом у конфуцианцев имеет разные повороты — от обвинений конфуцианцев в неискренности, двуличии [см. 53, гл. 18, с. 127—129; гл. 27, с. 187] или в некомпетентности до противопоставления их начетнической приверженности пустой форме (словам), с одной стороны, и установки их оппонентов на «реальную сущность», «подлинные вещи» — с другой. «Сановник» заявляет: «Сказать что-нибудь не трудно, осуществить это трудно» (ср. [86, с. 258 (IV.VIII.13); 84,

---

[24] Образ лютни с приклеенными колками встречается в даосском памятнике «Хуайнань-цзы» [см. 101, с. 37]. Здесь же есть образ музыканта, который безошибочно оперирует колками своей лютни; этот образ иллюстрирует мысль о том, что пять «божественных властителей» и «три царя» древности изменяли свои методы и создавали ритуал и музыку, сообразуясь с переменами во временах [89, с. 145—146]. Следовательно, образ лютни с неподвижными колками — знак неумения приспособиться к меняющимся обстоятельствам времени, образ лютни с подвижными колками — знак умения адаптироваться.

630].— *Ю. К.*). Поэтому достойный стоит на почве реальной сущности»[25] и представляет свои достижения, а не только излагает по порядку [сказанное в] пустых писаниях (ср. [47, гл. 127, с. 6].— *Ю. К.*) — и все» [53, гл. 7, с. 52].

Он повторяет обвинение, некогда брошенное конфуцианцам легистом Ли Сы, что те «приукрашивают пустые слова и этим смешивают [искусные подделки] с подлинными вещами», добавляя, что конфуцианские советы, если им последовать, оказываются „пустыми словами", которые «в действительности невозможно осуществить» [53, гл. 23, с. 167; ср. 53, гл. 27, с. 187; 47, гл. 6, с. 51][26]. Говоря о «пустых словах» и «пустых писаниях» конфуцианцев, он (как и «Лао-цзы») прилагает к ним слово *хуа*, означающее «пустая форма/цветок», т. е. нечто, лишенное «реальной сущности/плода» (*ши*): «Когда „знаток писаний" говорит об устроении, он выше танского [Яо] и юйского [Шуня], когда говорит о долге, он выше осеннего неба, у него есть цветистые (*хуа*) речи, но я еще не видал его плодов (*ши*)» [53, гл. 20, с. 143]; «[в его речах] стилистические красоты обильней, чем [бывают] цветы весной, но [эти речи] бесплодней, чем [попытки] ловить ветер» [53, гл. 23, с. 167; ср. 40, с. 47]. «Цветы», «цветистое» — это обозначения все той же письменной традиции, на которую опираются конфуцианцы, занимая критическую позицию по отношению к «современности». «Плоды», «реальная сущность», «подлинные вещи» — знаки своеобразного «реализма» чиновников, апеллирующих к действительности, к делам и личному опыту.

К этому ряду критических нападок на конфуцианцев примыкает формулировка, заимствованная у Янь-цзы. «Писец канцлера» говорит: «У Янь-цзы есть изречение: „У конфуцианских ученых речи цветистые, да плоды их скудные, они дотошны (досл. „обильны") в музыке, но нерадивы в [управлении] народом, долго соблюдают траур, чем причиняют вред живым, пышно хоронят, чем наносят ущерб имуществу; их обряды слишком многочисленны, поэтому их трудно выполнять, их путь далек [от жизни], поэтому ему трудно следовать; они восхваляют ушедшую в прошлое древность, но хулят свой век, низко ставят то, что видят, но высоко ценят то, что слышат"» [23, гл. 24, с. 171; ср. 44, 17—19, 37; 62,

---

[25] Цитата из «Лао-цзы», где говорится: «По этой причине муж великого [ума]... стоит на почве реальной сущности/плода (*ши*), а не стоит на почве пустой формы/цветка (*хуа*)» [56, § 38, с. 99]. Выражение происходит из контекста, имеющего явно антиконфуцианскую направленность [ср. 60, гл. 20, с. 340].

[26] Ср. также мнение о конфуцианских ученых, высказанное императором Сюань-ди, который во многом следовал доктрине легиста Шэнь Бухая [см. 71, с. 3—4, 80, 120, 121, 155, 270, 273—278, 289, 300]: «К тому же заурядные и вульгарные конфуцианские ученые не понимают, что отвечает времени, любят одобрять древность и осуждать современность и повергают людей в замешательство в отношении названий и реальных сущностей, [вследствие чего те] не знают, что соблюдать» [36, гл. 9, с. 288].

гл. 8, с. 46] [27]. Здесь конфуцианцы критикуются, в частности, за то, что ставят древнее предание гораздо выше личного опыта. Возражая своим оппонентам, «сановник» опирается именно на личный чувственный опыт; ссылаясь на него, он формулирует свой тезис о различиях между эпохами: «У нас уже была возможность рассмотреть дела ушедшей в прошлое древности и речи, которые были сказаны в старину. Теперь, если взглянуть на что-нибудь с точки зрения современного поколения, мы сами полагаемся на то, что видим что-то глазами и слышим что-то ушами. Когда поколения (века) разнятся между собой, то и дела различны» [53, гл. 28, с. 193] [28].

Через высказывания чиновников проходит мысль, что «времена неодинаковы» («императорский секретарь»), их пронизывает представление о «переменах во временах» («сановник») [см. 53, гл. 58, с. 361; гл. 27, с. 187]; таковы же взгляды «писца канцлера» [см. 53, гл. 28, с. 192]. Иными словами, чиновники ориентируются не на неизменную, а на находящуюся в постоянном изменении реальность. Перемены делают уникальной каждую эпоху. Поэтому «современность» и «древность» здесь принципиально противопоставлены друг другу.

Такое отношение к времени имеет в древнем Китае свою традицию, начавшуюся в эпоху Воюющих царств. Она представлена рядом текстов, которые связаны с именами шанского Яна (ум. в 338 г. до н. э.) [см. 47, гл. 68, с. 6—7; 73, с. 13—14, 172—173; 27, с. 140—141], чжаоского царя Улина (325—299 гг. до н. э.) [см. 47, гл. 43, с. 58—59, 60; ср. 47, гл. 3, с. 54—57; 78, с. 30—31], Хань Фэя (ум. в 233 г. до н. э.) [см. 60, гл. 49, с. 1040—1079; ср. 31, с. 16—18], Ли Сы (ум в 208 г. до н. э.) [см. 47, гл. 6, с. 50—51; гл. 87, с. 12—13; 64, с. 23, 211—215], ханьских императоров У-ди (141—87 гг. до н. э.) [см. 72, т. 2, с. 55—56], Сюань-ди (74—48 гг. до н. э.) [см. 72, т. 2, с. 301] и многих других. Эту традицию можно проиллюстрировать весьма близкими между собой рассуждениями, которые приписываются легисту шанскому Яну и царю Улину. В их речах утверждается, что нормы поведения создаются в зависимости от «фактов (дел)», или обстоятельств, чтобы принести пользу народу и государству; что у прежних божественных властителей и царей были разные обычаи и нормы поведения, которые те не перенимали друг у друга; что «три царя» «создавали законы, сообразуясь с временами, устанавливали нормы поведения, сообразуясь с обстоятельствами (фактами); законы и нормы,

[27] В высказываниях «сановника» также используется критика конфуцианцев, приписываемая традицией Янь Ину (Янь-цзы) [см. 53, гл. 47, с. 301; ср. 47, гл. 47, с. 18]. Ранее она повлияла на критику конфуцианцев в трактате Сыма, написанном с позиций эклектического даосизма [см. 20, с. 136, 141, примеч. 27].

[28] Ср. параллели у даосов или эклектиков даосского толка [см. 20, с. 136, 142, примеч. 34; ср. 91, с. 282].

установления и приказы — каждый из них отвечал тому, что было нужно; платье и одежда, утварь и орудия (или: защитные доспехи и оружие.— *Ю. К.*) — каждое из них было удобно для использования. Поэтому устраивают свое поколение не обязательно одним путем, приносят пользу государству, не обязательно подражая древности. Когда возвышались совершенномудрые люди, то становились царями, не подражая друг другу; когда [династии] Ся и Инь пришли в упадок, то прервались, не изменив норм поведения. Если это так, то идти против древности — это еще не заслуживает осуждения; следовать нормам поведения — это еще не заслуживает похвалы... Поэтому... достойный [идет] в ногу с переменами. Тот, кто исправляет современность в соответствии с древностью, не понимает перемен в обстоятельствах (делах). Свершений того, кто следует образцам, недостаточно, чтобы с их помощью возвыситься над современниками; учения, состоящего в подражании древности, недостаточно, чтобы с его помощью исправить современность» [47, гл. 43, с. 58—60].

Эта традиция выдвинула своеобразные взгляды на историю, которые обычно называют «легистскими» [ср., напр., 31, с. 16 сл.] или «даосскими и легистскими» [ср. 75, т. 1, с. 316—317]. Характеризуя их, Дж. Нидэм указывает: «Даосы и легисты, начиная с пятого века до Р.Х., разработали высоко научную версию древней истории и социальной эволюции». На основании «древних эпосов», «списков культурных героев и изобретателей» и «устных мифологических традиций» «они создали свою последовательность стадий культуры, сознательно соотнесенную с обычаями примитивных народов, их окружающих. Они говорили о людях, живущих в гнездах на деревьях (быть может, жилища на сваях) или в норах в земле (включая пещерные жилища), о стадии собирания пищи и о происхождении огня и приготовленной на нем еды, о том, как впервые была сделана одежда, о развитии искусства горшечников... и о первых надписях на костях и панцирях черепах...». Приводя примеры текстов, отражающих эту историческую концепцию, Дж. Нидэм называет гл. 29 «Чжуан-цзы», гл. 84 «Гуань-цзы», гл. 25 «Мо-цзы», гл. 7 «Шан цзюнь шу», гл. 10 «Хань Фэй-цзы», гл. 117 «Люй-ши чунь цю», а из более поздних — гл. 5 и 9 «Ли цзи», гл. 5 «Ле-цзы», гл. 13 «Хэ Гуань-цзы» и гл. 13 «Хуайнань-цзы» [см. 91, с. 274].

Такое представление об эволюции в сфере материальной культуры послужило моделью для концепции социально-политической реформы, в том числе для нововведений в области законов. Это видно, в частности, из слов «писца канцлера». Он отмечает, что перемены во временах, к которым должны приспосабливаться люди,— это движение от первобытной примитивности («природной сущности») к современной культуре («утонченной форме»): «„Князь Вэнь-гун [государства] Цзинь был лукав, а не честен,

князь Хуань-гун [государства] Ци был честен, а не лукав“ (ср. [61, с. 158 (14.15)].— *Ю. К.*); те [пути], по которым они следовали, были неодинаковы, но оба пришли к главенству над удельными правителями. Если непременно следовать древности и ничего не менять, продолжать прежнее и ничего не переиначивать, это [привело бы к тому], что утонченная форма и природная сущность не знали бы перемен, а примитивные повозки все еще существовали бы. Поэтому, если одни создают что-то, а другие следуют этому, тогда законы и указы окажутся в согласии с [духовным состоянием] народа, а утварь и орудия будут удобны для использования. Кун-[цзы] ответил трем государям [на один и тот же вопрос об управлении, высказав] разные мысли (ср. [72, т. 2, с. 55—56].— *Ю. К.*); Янь-цзы помогал трем государям в качестве канцлера, [используя] разные пути (ср. [47, гл. 62, с. 7; 62, гл. 7, с. 46].— *Ю. К.*). Не то чтобы [эти мысли и пути] необдуманно шли вразрез друг с другом: времена, с которыми они сообразовывались, были различны» [53, гл. 23, с. 168].

В этом высказывании всплывает образ примитивной повозки, который восходит к одной из глав «Хань Фэй-цзы» [см. 60, гл. 47, с. 974]. В «Хань Фэй-цзы» использование примитивной повозки связывается с «древностью», когда люди придавали чрезвычайное значение «внутренней духовной силе», тогда как в «средние века (или поколения)» они состязались в «уме», а в нынешние времена соперничают из-за превосходства в физической «силе» (могуществе). В «древности» дел было мало, предметы обихода (орудия и утварь) были просты, грубы и несовершенны; людей было мало, и они любили друг друга, а вещей было много, поэтому люди не ценили выгоды и легко уступали вещи другим; отсюда и случаи уступки достойным престола и власти над Поднебесной. Из этого в «Хань Фэй-цзы» сделан вывод, что уступать престол достойному, высоко ставить сострадание и милосердие, руководствоваться глубоким человеколюбием — все это «примитивное правление». Во времена, когда много дел, умный не станет пользоваться утварью и орудиями, подходящими для времен, когда мало дел; в век великого соперничества совершенный мудрец не станет править, вежливо уступая престол достойному, и т. п. «Поэтому умный не ездит в примитивной повозке, совершенномудрый не осуществляет примитивного правления». Тот же образ находим в «Хуайнань-цзы», где говорится: «Если бы нельзя было изменить то, что было сделано в древности, то примитивные повозки (досл. „тачки“) и поныне не имели бы ободьев» [51, гл. 17, с. 152].

Из сопоставления рассуждения «писца канцлера» с текстом «Хань Фэй-цзы» можно заключить, что в них излагаются близкие взгляды на историю, но в первом случае они преподносятся в какой-то мере «под конфуцианским соусом» (с цитатой из «Лунь юй», со ссылкой на пример Конфуция), а во втором нет. Специ-

фикой легистских воззрений, изложенных в «Хань Фэй-цзы», является стремление объяснить изменение поведения людей с «древности» до «современности» скорее «меняющимися социальными условиями» (такими, как численность населения, обилие или скудость ресурсов), чем различиями в человеческой природе [ср. 60, гл. 49, с. 1040; 75, т. 1, с. 329; 77а, с. 70, 93—94]; «писец канцлера» не касается этого вопроса. Тем не менее и те, и другие взгляды признают естественным развитие в области материальной культуры и параллельное изменение в социальной сфере с «древности» до «современности»: от «природной сущности» к «утонченной форме» («писец канцлера») или от установки на магико-этическое начало до установки на насилие («Хань Фэй-цзы»). Эти взгляды отличаются от конфуцианской теории «социального вырождения», в частности, тем, что не служат компонентом циклического представления. Перед нами — своеобразная концепция линейного необратимого времени. Следует отметить, что составной частью этой концепции является древнее представление о творчестве — продолжательстве («одни создают что-то, а другие следуют этому», по выражению «писца канцлера»), которое имеет линейный характер. То, что эта концепция выросла на основе «списков культурных героев и изобретателей», неудивительно — ср. мысль В. Н. Топорова, что «идея восходящего движения» (в раннеисторических описаниях) скорее всего появляется «как результат экстраполяции успешных действий культурного героя на последних этапах акта творения (победа над темными силами Хаоса, преобразование природы, введение культурных ценностей — религии, права, письменности, ремесел, наук, искусств)» [33, с. 138].

На этой концепции линейного необратимого времени базируется «историко-социологическое» объяснение введения законов, а также дальнейших законодательных реформ, имеющих целью дать адекватные ответы на вызовы, исходящие от перемен в духовной жизни и поведении людей [ср. 63, с. 380—381, 385—386]. Такое объяснение имеется, в частности, в «Хуайнань-цзы» [см. 51, гл. 13, с. 111—113; ср. 91, с. 253; 57, гл. 7, с. 31—32 сл.; 73, с. 225—229 сл.; 27, с. 175—178 сл.; 80, с. 348, 415—416, примеч. 326]; как кажется, оно повлияло на идеи, высказанные «императорским секретарем» в «Янь те лунь».

В гл. 13 «Хуайнань-цзы» повествуется об изобретениях в материальной сфере, которые люди постепенно делали в древности, оказавшись в трудных условиях, чтобы избежать вреда и получить пользу; из этого делается вывод, что «если нельзя следовать неизменным [образцам] и старым [правилам], нельзя пользоваться [устаревшими] орудиями и утварью, то, значит, среди образцов и норм прежних царей есть изменяемые». В связи с этим указывается, что у разных правителей и династий древности были разные обряды, связанные с браком, назначением наследника и куль-

том предков, а также похороны, жертвоприношения и музыка. «Поэтому, хотя у пяти божественных властителей были разные пути, их внутренние духовные силы [в равной мере] покрывали Поднебесную; хотя у трех царей были разные деяния, их славные имена [равным образом] распространились в последующих поколениях. Все эти [люди] устанавливали обряды и музыку, сообразуясь с переменами во временах». По мнению авторов «Хуайнань-цзы», установления прежних царей, которые больше не подходят к условиям, должны быть отменены, а дела последних времен, которые имеют достоинства, должны быть распространены повсеместно; «обряды и музыка никогда не обладали неизменностью», и совершенный мудрец устанавливает их, но сам не бывает связан подобными установлениями. В устроении государства признается только одно неизменное правило: принесение пользы народу; «если что полезно народу, не обязательно подражать древности». В тексте «Хуайнань-цзы» почти без изменений повторяется панегирик приспособлению к меняющимся временам из речи царя Улина (ср. выше).

Авторы «Хуайнань-цзы» подчеркивают, что невозможно, пользуясь раз навсегда установленным обрядом или законом, отвечать требованиям времени и применяться к переменам. Они различают «путь» совершенномудрого и его «дела»: «путь» подобен металлическим колоколам и ударным инструментам из камня, которые настраиваются раз и навсегда при их изготовлении; «дела» подобны лютням, чьи струны каждый раз настраиваются перед исполнением. Неизменны только принципы — человеколюбие и справедливость, другие вещи в управлении чуть ли не ежедневно могут изменяться. «Разве есть в Поднебесной неизменные образцы?»

Авторы «Хуайнань-цзы», подобно конфуцианцам, говорят о том, что «древность» была периодом нравственного совершенства: мужчины были искренни, женщины степенны и добродетельны, ремесленники искусны в работе, торговцы честны, так что было легко духовно преобразить их при помощи правления и наставления, изменить их нравы и обычаи. В нынешний же век внутренняя духовная сила все более приходит в упадок, обычаи народа становятся все хуже; невозможно мечтать о том, чтобы законами, пригодными для честных и степенных людей древности, устроить народ, уже имеющий изъян [29]. Отсюда необходимость изменения законов, эволюция которых очерчена следующим образом: «В старину у Шэнь-нуна не было установлений и приказов, а народ повиновался ему; у танского [Яо] и юйского [Шуня] были установления и приказы, но не было наказаний, наносящих и не нанося-

[29] Аналогичные взгляды высказывал ранее легист Хань Фэй, а впоследствии конфуцианец Бань Гу [см. 80, с. 348, 415—416, примеч. 326].

щих увечья; династия Сяхоу не изменяла слову, государи Инь приносили клятвы, государи Чжоу [шли еще дальше и] заключали договоры, скрепленные кровью. Если перейти к нынешнему веку, [люди] сносят брань и легко относятся к позору, жадно стремятся к стяжанию и не знают стыда; коли захочешь устроить их с помощью пути Шэнь-нуна, они непременно впадут в смуту. Когда Бочэн Цзыгао, отказавшись стать удельным правителем, стал пахать землю, Поднебесная превозносила его (см. [77а, с. 97—98].— *Ю. К.*). Если бы человек нынешнего времени, отказавшись от чиновничьей должности, стал жить, скрывшись от мира, он считался бы низшим [из людей] в своем волостном городе. Разве можно признать одинаковыми [древность и современность]?... Что в древности считали справедливым, то сейчас считают смешным; что в древности считали славой, то сейчас считают позором; что в древности считали порядком, то сейчас считают смутой. Ведь хотя Фу-си и Шэнь-нун не применяли наград и наказаний, народ не совершал проступков; однако тот, кто [ныне] ведает правлением, не может устроить народ, отменив законы... Из этого видно, что устанавливают, какие законы и нормы терпят отлагательство, а какие нет, учитывая обычаи народа; создают орудия и утварь, подходящие к условиям, сообразуясь с переменами во временах... Ведь [династия] Инь изменила [установления] Ся, [династия] Чжоу изменила [установления] Инь, „Чуньцю" изменили [установления] Чжоу. Обряды трех династий были неодинаковы, какой же древности они следовали? Великие люди создают, ученики следуют им. Если кто знает, откуда происходит устроение при помощи законов, то производит изменения в ответ на [требования] времени; не знающий источника устроения при помощи законов, хоть и последует [порядкам] древности, в конце концов повергнет современность в смуту. Книги законов нашего века меняются вместе с временами, нормы поведения и справедливость меняются вместе с обычаями...»

Э. Грэм считает, что в этом тексте отражена историческая схема «школы земледельцев»: здесь очерчены стадии упадка, который начался, по их понятиям, после идеального царствования Шэнь-нуна, когда еще не было ни наград, ни наказаний, ни законов, ни войн, ни государства. По его мнению, эти стадии «подразумевают, что идеальный порядок есть добровольное сотрудничество людей, которые доверяют друг другу, не подкрепляя этого наказаниями или клятвами; его окончательный распад отмечен опорой на письменные договоры» [77а, с. 75, 76]. Он указывает, что легисты тоже допускали существование века «совершенного порядка», когда не было войн и организованного управления, в отдаленном прошлом, при Шэнь-нуне; это служило иллюстрацией их мысли, что формы управления меняются вместе с временами и что путь древности неприменим сегодня [см. 77а, с. 70—73, 93].

По-видимому, именно из этой теории в ее легистском варианте исходит «императорский секретарь». Он говорит: «„Династия Сяхоу не изменяла слову, [правители] Инь приносили клятвы, а [государи] Чжоу заключали договоры, скрепленные кровью“ (ср. [51, гл. 13, с. 113].— *Ю. К.*), но внутренняя духовная сила и честность еще больше пришли в упадок. Не было таких людей, как [цари] Вэнь и У, которые хотели бы выполнять их законы, вот почему [дома] Инь и Чжоу утратили власть, которая была узурпирована удельными правителями. Поэтому, когда в одежде изъян, меняют покрой, «когда в законах изъян, меняют установления»[30]. Во времена божественного властителя Гао Поднебесная была только что замирена, [поэтому] он произнес слова, шедшие из его внутренней духовной силы, отдал приказ [о наказаниях, в числе которых было только] одно [наказание] смертью (ср. [39, с. 104, примеч. 133].— *Ю. К.*); это была непостоянная мера, приспособленная к обстоятельствам, а не неизменное правило, по которому «водворяют порядок на месте смуты и возвращают [людей] на прямой [путь]» (ср. [59, гл. 28, с. 8а].— *Ю. К.*). После этого законы стали постепенно нарушаться, [люди] не вели себя честно в том, что касалось принципов. Поэтому, когда преступление пустило ростки, возникли «Наказания [князя] Фу» (ср. [86, с. 588 (V.XXVII)].— *Ю. К.*); когда путь истинного царя пришел в упадок, стала известна язвительная критика «Шицзина»; когда удельные правители чинили насилия, их порицали «Чунь цю». Ведь сетью с редкими ячейками невозможно поймать рыбу, законами в «трех разделах» (ср. [80, с. 333, 368—372, примеч. 143; 21, с. 140—141, 180].— *Ю. К.*) невозможно навести порядок. Поэтому число указов не может не возрастать, число законов не может не множиться. Танский [Яо] и юйский [Шунь] «рисовали на одежде и головном уборе [преступников подобия наказаний через увечье]» не из личных пристрастий, [цари] Тан и У «ранили кожу [и мясо осужденных]» (ср. [36, гл. 23, с. 1982, 1996].— *Ю. К.*) не по [злому] умыслу. Времена были неодинаковы, [поэтому] то, считали ли важными легкие или тяжкие [наказания за преступления], было различно» [53, гл. 58, с. 361].

По-видимому, подобные взгляды (по крайней мере, отчасти) разделяет и «сановник». На это указывает, между прочим, то, что образ примитивной повозки два раза встречается в его речах. Однажды «сановник» замечает: «[Делать] ободья для примитивных повозок научил Фу-цзы» [53, гл. 7, с. 51]; в другом случае

---

[30] В конфуцианской главе «Хуайнань-цзы» сказано: «Поэтому совершенномудрый человек, когда дело исчерпано до конца, меняет поведение, когда в законах изъян, меняет установления. Это не значит, что он любит менять [устои] древности, изменять постоянные правила; он намеревается таким образом избавить [страну] от запустения и спасти ее от упадка, изгнать отклонения [от нормы] и прекратить [совершение] проступков» [51, гл. 20, с. 181].

порицает своих оппонентов, в частности, за высказывания о «примитивной повозке» [см. 53, гл. 47, с. 301] [31]. Он также неоднократно ссылается на технические изобретения и социально-экономические новшества, приписываемые древним культурным героям, перечень которых заимствует из «Ицзина»: на введение торговли, изобретение лодок и весел, повозок, запряженных быками и лошадьми, двойных ворот и деревянной колотушки [см. 53, гл. 1, с. 2—3; гл. 50, с. 314; 11, с. 74]. По-видимому, мы находим у него и линейную интерпретацию оппозиции «природная сущность— утонченная форма». Если принять реконструкцию текста одной его речи, предложенную Лу Вэньчао (1717—1796), то «сановнику» принадлежат слова: «Юйский [Шунь] и сяский [Юй] использовали природную сущность, [государи династий] Инь и Чжоу использовали утонченную форму, в разные времена каждый применял что-то свое. Ныне [скажу]: желать упорядочить испорченный, имеющий изъян народ [средствами, пригодными для] времен честности и простоты,— это все равно что медлить в нерешительности, когда спасаешь утопающего, проявлять вежливую уступчивость, когда тушишь пожар». Затем «сановник» добавляет: «Если [нынешние] обычаи не те, что во времена танского [Яо] и юйского [Шуня], а [нынешнее] поколение не то, что люди вроде Сюй Ю, то желать достигнуть устроения путем отмены законов, все равно что желать согнуть или выпрямить [дерево], не применяя зажима для его выпрямления, топора и секиры» [53, гл. 59, с. 368, ср. 370, примеч. 5, 6; ср. 69, т. 2, с. 500; 36, гл. 23, с. 1996].

Тем не менее именно у «сановника» мы находим попытку сочетать оппозицию «природная сущность—утонченная форма» с циклической концепцией чередования расцвета и упадка. «Сановник» говорит: «[Цари] Тан и Вэнь наследовали [векам] упадка; когда возвысился [дом] Хань, он воспользовался изъянами [династии Цинь]. „В один [период государи отдают предпочтение] природной сущности, в другой — утонченной форме“ (ср. [47, гл. 30, с. 45].— *Ю. К.*); это не означает, что они опрометчиво „изменяют постоянные правила“. Когда обычаи имеют изъян, то [государи] меняют законы; это не означает, что они только и стремятся „изменить [устои] древности“, а означает те [меры], при помощи которых [правители] „избавляют [страну] от упущений и спасают ее от упадка“ (ср. [51, гл. 20, с. 181; 73, с. 170; 27, с. 140; 36, гл. 56, с. 4015; 21, с. 88].— *Ю. К.*). Поэтому наставления меняются вместе с обычаями, деньги изменяются вместе с поколениями. [Государи из династии] Сяхоу использовали черные ракови-

[31] В конфуцианских высказываниях трактата тоже встречается образ примитивной повозки, но со знаком плюс. «Достойный и хороший человек» отмечает, что «в древности примитивные повозки не имели ободьев» и противопоставляет эти транспортные средства роскошным экипажам современности [см. 53, гл. 29, с. 203].

ны каури, люди [из дома] Чжоу использовали пурпурные камни (пурпурные, или фиолетовые, каури.— *Ю. К.*), последующие поколения иногда [употребляли] золотые деньги, монету в форме ножа и монету в виде лопаты. „Когда вещи развиваются до предела, то приходят в упадок; это движение по кругу, которое кончается и [затем] начинается [вновь]“ (ср. [47, гл. 30, с. 45].— *Ю. К.*)» [53, гл. 4, с. 29—30].

Видимо, первая часть этого рассуждения опирается на слова Цзоу Яня (вторая половина IV—III вв. до н. э.): «Утонченная форма и природная сущность в правлении и при наставлении суть [принципы], используя которые, говорят: „Избавляю [от изъянов]“. В то время их применяют, когда оно прошло, их отбрасывают; если есть что менять, то меняют. Поэтому, кто блюдет единое и ничего не изменяет, тому еще не видать вершины устроения» [36, гл. 64Б, с. 4347].

У нас нет полной уверенности в том, как в данном случае следует интерпретировать оппозицию «природная сущность — утонченная форма»: в качестве описывающей линейное или циклическое время. В пользу первой интерпретации говорит то обстоятельство, что, как было показано, в другой речи «сановника» есть линейное истолкование этой оппозиции; такое истолкование кажется наиболее уместным и в данном тексте. С другой стороны, в этом тексте содержатся цитаты из рассуждения Сыма Цяня, в котором оппозиция «природная сущность—утонченная форма» явно истолкована как описывающая циклическое время [32]. Как известно, и Цзоу Янь придерживался концепции циклического времени [см. 47, гл. 74, с. 5—6; 75, т. 1, с. 159—163; 53, гл. 53, с. 331; 90, с. 251, 232 и сл.], допуская, что мир имел начало.

Как бы там ни было, несомненно, что в мировоззрении «сановника» есть и циклические представления. Вероятно, именно ими следует объяснять, почему «сановник» характеризует нравы простолюдинов сравнительно недавних времен (170-х — 130-х годов до н. э.) теми же выражениями, какими «знаток писаний» характеризует народ идеальной «древности»: «Во времена [божественных властителей] Вэня и Цзина и в начале [периода правления] Цзянь-юань народ был прост и вернулся к основному [занятию], чиновники были бескорыстны и берегли себя [от неприятностей, всюду было] изобилие и богатство: люди имели [одежду и пищу] в изобилии, а семьи их были богаты. Ныне правление не изме-

[32] Сыма Цянь говорит: «По этой причине когда вещи расцветают, то приходят в упадок, когда [обстоятельства] времени (вариант: упадок.— *Ю. К.*) развиваются до предела, происходит поворот. В один [период государи отдают предпочтение] природной сущности, в другой — утонченной форме, это изменения, которые кончаются и [затем] начинаются [снова]» [47, гл. 30, с. 45]. У Сыма Цяня это и другие циклические представления тоже сочетаются с мыслями о том, что времена меняются и не обязательно подражать древности [см. 21, с. 97—101 и примеч. 56].

нилось и наставления не переменились, почему же наше поколение становится все более неискренним, а наши обычаи все больше приходят в упадок? У чиновников не хватает бескорыстия, у народа нет стыда...» [53, гл. 28, с. 193]. Это рассуждение кажется противоречащим представлению «сановника» о духовном вырождении людей со времен древности.

Следует также добавить, что «сановник» примыкает к концепции изменений, которая обозначена выражением *тун бянь* в «Ицзине»[33]. Как указывает Ф. Тёкеи, «принцип *тун бянь* — это не что иное, как концептуальная проекция стремления китайского бюрократизма навеки обеспечить свое неизменное выживание „приспособлением ко времени", „переменами" без существенных изменений. И во всем процессе, который, конечно, является не прогрессивным, а циклическим (*и*), особое значение придается не *бянь*, а *тун*...», т. е. не переменам, а сохранению неизменного [см. 100, с. 141][34].

Таким образом, мысль о необратимом и направленном времени сочетается с циклическими временными представлениями, уживается с ними в пределах одного мировоззрения. Мы не можем объяснить, как они связаны логически, и вынуждены допустить, что обе идеи сочетаются не логически, а ритмически и что противоречие между ними не осознается носителем мировоззрения. Впрочем, как уже говорилось, в мировоззрении даже у наиболее кри-

---

[33] «Сановник» повторяет фразу «Си цы чжуань», сказанную о Хуан-ди, Яо и Шуне, что они «[шли по пути] сохранения неизменного (*тун*) в своих изменениях (*бянь*), делали так, чтобы народ не утомлялся [от новшеств]» [см. 53, гл. 1, с. 3; ср. 55, гл. 8, с. 36]. Изменения, о которых говорится в этой фразе, имеют экономический характер. Комментарий Ин Шао (ок. 140—206) поясняет: «Хуанди, Яо и Шунь следовали как основоположникам Фу-си и Шэнь-нуну: [использовали] вязанные [из веревок] сети, [созданные первым, и деревянные] ручки и лемехи плугов, [изготовленные вторым, а также продолжили заведенное Шэнь-нуном] устройство рынков в середине дня и занятие обменом. Они сообразовывались с теми, кому доставляли пользу: когда изменяли что-нибудь, то [шли по пути] сохранения в нем неизменного, делали так, чтобы народ не знал об этом, не трудился тяжко и не утомлялся» [36, гл. 6, с. 186].

Согласно последнему и наиболее убедительному толкованию выражения *тун бянь*, принадлежащему Ф. Тёкеи, *тун* понимается как «универсальное», «неизменное», «оставлять неизменным» в противоположность *бянь* «изменяющемуся», «частному», «изменять»; сочетание же обоих слов отражает концепцию изменения как вариации неизменного, частичного движения в неподвижности целого, чего-то случайного во всеобщности неизменного, по существу незначительного движения на фоне вечного застоя [см. 100, с. 135—145 и сл., ос. с. 140—141].

[34] Ср. замечание Х. Вильхельма о слове *и* («перемена»): «...Понятие *и* как таковое содержит в такой же мере постоянное, надежное и неизменное в системе отношений, которую оно покрывает, в какой оно содержит ее динамический аспект, что ранний апокриф облекает в форму парадоксального определения: „Перемена — это неизменное"» [см. 103, с. 321]. Он также подчеркивает циклический характер движения, подразумеваемого понятием *и* [см. 102, с. 13—22]. Укажем, что концепция *тун бянь* может быть включена в контекст, в котором говорится о любви к древности и опоре на нее [ср. 36, гл. 6, с. 186].

тического из мыслителей китайской древности — Ван Чуна — уживались мысли об эволюции в сфере материальной жизни и о повторяющемся цикле «природной сущности—утонченной формы» в духовной сфере.

Возражая против конфуцианского преклонения перед «древностью», «сановник» в ряде случаев сам ссылается на ее авторитет; но при этом такими ссылками оправдывается существование тех или других, обычно сравнительно не очень старых институтов, методов управления, моделей поведения, социальных групп и их занятий, которые осуждаются конфуцианцами. Таковы государственное вмешательство в торговлю [см. 53, гл. 1, с. 2—3; 11]; государственная монополия на богатства гор и озер [см. 53, гл. 6, с. 42]; сравнительно пышный стиль жизни правящего слоя [см. 53, гл. 3, с. 21]; принцип личного стяжательства [см. 53, гл. 9, с. 65]; опора правительства на карающее начало — от уголовных наказаний до войны (будь то оборона или карательный поход) [см. 53, гл. 34, с. 245; гл. 38, с. 264; гл. 48, с. 305; гл. 49, с. 309; гл. 55, с. 342] и в связи с этим учет и использование географического фактора в военных целях [см. 53, гл. 50, с. 313]; занятия ремеслом и торговлей и социальная структура, в которой наряду с земледельцами и домашними ткачихами есть место для ремесленников, торговцев и правителей (чиновников), но нет места для конфуцианских ученых [см. 53, гл. 3, с. 21; гл. 20, с. 142] и т. п.

Именно такие вещи «сановник» объявляет существовавшими и в древние времена. Так, он говорит: «Статуты, [записанные на бамбуковых дощечках длиной в] 2 *чи* 4 *цунь*, одни и те же в древности и ныне, но иногда с их помощью достигали устроения, а иногда с их помощью сеяли смуту» [53, гл. 58, с. 363]. В связи с этим у «сановника» можно найти фразы о «древности» и о «пути божественных властителей и царей», заимствованные из конфуцианского репертуара; например: «Путь божественных властителей и царей — то, чего не в состоянии упустить совершенномудрые и достойные люди» [53, гл. 42, с. 282]. «Ведь кто хорошо умеет говорить о Небе, приводит это в соответствие со [свидетельствами о делах] людей, кто хорошо умеет говорить о древности, исследует [подтверждения] этого в современности» [53, гл. 58, с. 262—263; ср. 53, гл. 54, с. 334—335; 45, гл. 23, с. 339; 36, гл. 56, с. 4011, 4012].

Сходная черта в отношении легистов к древности была отмечена Л. С. Переломовым на другом материале [см. 29; 28, ос. с. 82—84].

По-видимому, «древность» сохраняла и в их глазах часть обаяния периода наивысшей сакральности, что видно также из их отношения к преданию о Шэнь-нуне. Возможно, их историческую схему правильнее все же называть не теорией «эволюции», как

это широко принято, а теорией «социального вырождения», или же теорией «материальной эволюции и духовного вырождения», подобно соответствующим построениям конфуцианцев и даосов.

Установка на меняющуюся реальность диктует определенный тип поведения — не подражание образцам, а импровизацию, приспособление к обстоятельствам, которое идет вразрез с постоянными правилами и рассчитано на короткое время. Для «писца канцлера» адаптация — условие хорошего управления. Он говорит: «Ведь кто хочет зерна, сообразуется с временем (сезоном), кто хочет устроения, сообразуется с веком (поколением)» [53, гл. 23, с. 168].

Принцип поведения, ориентированного на изменяющуюся реальность, обозначен в речах чиновников термином *цюань* — «непостоянные [меры или планы], приспособленные к обстоятельствам», «действуя вопреки постоянным (обычным) правилам, приспосабливаться к обстоятельствам». Этот принцип противоположен принципу следования неизменным образцам, связанному с терминами *чан* и *цзин*. Как уже отмечалось, «императорский секретарь» противопоставлял «непостоянную [меру], приспособленную к обстоятельствам», и «неизменное правило, по которому „водворяют порядок на месте смуты и возвращают [людей] на прямой [путь]“» [35].

С точки зрения чиновников, принцип *цюань* так же обязателен для поведения незаурядного человека, как с точки зрения конфуцианцев принцип *чан* (или *цзин*) обязателен для поведения нормативной личности. «Сановник» говорит: «Умный ученый действует, вопреки постоянным правилам приспосабливаясь к обстоятельствам» [53, гл. 43, с. 285]; «...Те, кто применяют непостоянные [меры], приспособленные к обстоятельствам, расходятся с заурядными и вульгарными людьми» [53, гл. 6, с. 43]. С его точки зрения, никакие нравственные достоинства не искупают отсутствие у человека умения адаптироваться: «Поэтому, пусть даже у кого есть искреннее и заслуживающее доверия сердце, если не знать, как, действуя вопреки постоянным правилам, приспосабливаться к обстоятельствам и применяться к переменам,— это путь опасности и гибели» [53, гл. 47, с. 301]; «Ведь, если у кого ума не хва-

[35] Согласно Ван Лици, *цюань* значит «временное» [см. 53, с. 46, примеч. 20]. В этом отношении *цюань* — синоним выражения *и це* («временно», «непостоянно») [см. 36, гл. 84, с. 4966; гл. 12, с. 351; гл. 51, с. 3853; гл. 72, с. 4595; 72, т. 3, с. 64—65]. Янь Шигу поясняет смысл выражения *и це* словами «беспринципно приспосабливаться (букв. следовать) на короткое время; не [идти] прямым (правильным) путем» [см. 36, гл. 22, с. 1912]. *Цюань* противопоставляется своим антонимам *чан* и *цзин* не только как «непостоянное (временное)» «постоянному», но также как «изменяющееся» «неизменному», «стандартному», ср. в связи с этим перевод Н. И. Конрадом слова *цюань* «тактика» [см. 7, с. 34, 371—372, примеч. 9]. См. исследования термина *цюань* в кн. [7, с. 74—75; 35, с. 24—25; 73, с. 100] (ср. ниже, примеч. 37, 43).

тает для того, чтобы строить вместе с ним планы, а его непостоянные [меры], приспособленные к обстоятельствам, не в состоянии осуществиться в его век,— это „низший из людей“ (ср. [61, с. 184 (16.9)].— *Ю. К.*)» [53, гл. 19, с. 135—136].

Восхищение чиновников неизменно на стороне людей, искусных в применении к обстоятельствам. К этим людям относятся Гуань Чжун[36], чжайский Чжун[37], шанский Ян[38], Цао Мо [см. 53, гл. 6, с. 43], а также многие другие, которых чиновники восхваляют, не прилагая к ним слова *цюань*, но чье поведение может быть охарактеризовано этим словом[39]. Символами же неумения адаптироваться для чиновников, как ранее для странствующего дипломата Су Циня и для даосов, служат, в числе прочих, «учитель Вэй», который утонул, упрямо пытаясь сдержать слово, и «преданный подданный» Бо-и, который умер с голоду во имя прин-

---

[36] «Сановник» говорит: «В старину Гуань Чжун добился [для своего государя] главенства над удельными правителями благодаря хитрости непостоянных, применяющихся к обстоятельствам планов, а [государь] из династии Цзи погиб оттого, что укреплял основное [занятие]» [53, гл. 2, с. 12].

[37] «Императорский секретарь» говорит: «Чжайский Чжун „ унижал себя и вредил себе и таким образом осуществил непостоянную [меру], приспособленную к обстоятельствам“; это было ко времени» [53, гл. 11. с. 83]. В «Гунъян чжуань» («Комментарии Гунъян») говорится: «Есть [определенный] путь, как осуществлять непостоянные [меры], приспособленные к обстоятельствам: [благородный муж] унижает себя и вредит себе и таким образом осуществляет непостоянные [меры], приспособленные к обстоятельствам; не наносит ущерба другому и таким образом осуществляет непостоянные [меры], приспособленные к обстоятельствам. Убить другого, чтобы спасти себе жизнь, и погубить другого, чтобы сохранить себя,— этого благородный муж не сделает». С точки зрения «Комментария Гунъян», «канцлер» владения Чжэн чжайский Чжун (ум. в 682 г. до н. э), который ценой компромисса сохранил свое государство, спас жизнь своему государю, а впоследствии и восстановил его на престоле, был «достойным человеком» и «знал, как, действуя вопреки постоянным правилам, приспосабливаться к обстоятельствам» [см. 59, гл. 5, с. 5а—6; ср. 49, гл. 28А, с. 421].

[38] «Сановник» говорит: «В старину государь [области] Шан был сведущ в методе, как открывать и закрывать [пути людям], воспользовался непостоянными, приспособленными к обстоятельствам [мерами] того века, достиг выгоды и завершил наследие для [государя] Цинь» [53, гл. 7, с. 52] (ср. примеч. 39).

[39] Таковы Чжан И и Су Цинь, восхваляемые «сановником» [см., напр., 53, гл. 19, с. 135]. В конфуцианской главе «Хуайнань-цзы» следующим образом говорится об идеях трех выдающихся легистов, а также Чжан И и Су Циня: «Ныне [скажу:] открывание и закрывание [путей для людей, применявшееся] шанским Яном; три [проверки с помощью] верительных бирок, [введенные] Шэнь-цзы (т. е. Шэнь Бухаем; по другому толкованию, речь идет о названии одной из глав трактата „Шэнь-цзы“ [см. 71, с. 300, 303].— *Ю. К.*); [идеи] „Гнева одинокого“, [высказанные] Хань Фэем; [создание] союзов государств, расположенных по направлению с юга на север и с востока на запад, [практиковавшееся] Чжан И и Су Цинем,— все это нечто непостоянное, приспособленное к обстоятельствам, которое [лишь пока] собрали и приняли; это временные методы, а не великая основа устроения, неизменное и постоянное правило в делах, стоящие того, чтобы сделать их широко известными и передавать из поколения в поколение» [51, гл. 20, с. 186] (ср. примеч. 44).

ципов[40]. Конфуциански образованный «писец канцлера» прямо бросает «знатоку писаний» упрек в том, что тот не способен на нешаблонное мышление: он относит к своему оппоненту слова Конфуция о людях, «с кем можно вместе учиться,... но с кем еще нельзя, действуя вопреки постоянным правилам, приспосабливаться к обстоятельствам» [53, гл. 23, с. 168; ср. 61, с. 103 (9.30); 51, гл. 13, с. 116].

Следует также обратить внимание на то, что образцом «негибкого» конфуцианского поведения служит способность воспроизвести (или использовать) лишь одну из двух правильных геометрических фигур — квадрат, а не круг. «Императорскому секретарю» принадлежат слова: «Мэн Кэ придерживался старых методов, не понимая того, что было настоятельно необходимо в его век, поэтому оказался в трудном положении в [государствах] Лян и Сун; Кун-цзы мог очертить квадрат, но не мог описать круг, поэтому голодал в Лицю» [53, гл. 11, с. 83]. Образ квадрата, имеющий прямые стороны и углы, связан со значением «прямой», «искренний», «принципиальный» [см. 60, гл. 20, с. 345; 51, гл. 9, с. 74]. С конфуцианской точки зрения, высоко ценилось негибкое, принципиальное поведение, чьим знаком был квадрат[41]. Противопо-

[40] «Сановник» говорит: «Бо-и голодал из-за того, что был бескорыстен, учитель Вэй умер из-за того, что был честен. Последовав мелким душевным качествам, они нанесли ущерб главному, это „мелочная честность, которую упрямо соблюдают простолюдины и простолюдинки, кончая [с собой] в горном потоке, о чем никто не знает" (ср. 61, с. 159 (14.17)].— *Ю. К.*)» [53, гл. 19, с. 135]. Ср. также другие нападки чиновников на «учителя Вэя» и на Бо-и и конфуцианскую апологию Бо-и [см. 53, гл. 11, с. 83; гл. 16, с. 116; гл. 19, с. 137; гл. 56, с. 350; гл. 59, с. 368]. Бо-и и его брат Шу-ци считались, с конфуцианской точки зрения, образцом добродетели: отказавшись служить династии Чжоу, они удалились на гору Шоуян, где без ропота умерли с голоду [см. 61, с. 54 (5.23), 75 (7.15), 185 (16.12), 204 (18.8)]. Э. Грэм считает братьев «героями» «школы земледельцев» [см. 77а, с. 80—84, 95—97]. В даосском памятнике «Чжуан-цзы» Бо-и оценивается отрицательно, а «учитель Вэй» представлен образцом доведенной до абсурда верности слову: он условился с женщиной о встрече под мостом, она не пришла, а он ждал ее, пока не утонул в разлившейся воде, обхватив опору моста [см. 40, гл. 29, с. 998]. В речи перед царем Янь Су Цинь противопоставляет свое поведение бескорыстному поведению Бо-и и честному — «учителя Вэя» [см. 38, гл. 29, с. 57]. Это противопоставление использует «сановник», противополагая Бо-и и «учителя Вэя», с одной стороны, и Чжан И и Су Циня — с другой (ср. примеч. 39). С даосской точки зрения, поведение «учителя Вэя» было диаметрально противоположно принципу «действуя вопреки постоянным правилам, приспосабливаться к обстоятельствам» [см. 51, гл. 13, с. 116]. Под постоянными правилами в данном случае разумеются такие принципы, как всегда говорить правду и соблюдать условленные встречи; поведение в соответствии с этими нормами — это «высокие поступки в Поднебесной». Именно противовесом доведения этих норм до абсурда служит принцип *цюань*.

[41] Ср. высокую оценку в конфуцианстве «прямых (как квадрат) и честных (или прямых) людей» *(фан чжэн)*. В императорском эдикте от января 178 г. до н. э. предлагалось повсеместно «рекомендовать „достойных и хороших, прямых и честных людей" *(сянь лян фан чжэн)* и „способных говорить откровенно и увещевать неотступно", чтобы таким образом исправить Наши недостатки» [36, гл. 4, с. 135]. Термин «достойные и хорошие, прямые и честные люди», иногда употреб-



8 Зак. 214

ложное, гибкое поведение, приспосабливающееся к обстоятельствам, ценилось, в частности, даосизмом [ср., напр., 10, с. 157; 93, с. 165—172]. В этой связи напомним о даосском образе конфуцианского и моистского неумения приспособиться к обстоятельствам. В «Хуайнань-цзы» говорится о конфуцианцах и моистах: «Учащийся следует предшественникам и принимает их наследие, опирается на [древние] книги и придерживается старых наставлений, считает, что без этого не достигнет устроения; это все равно что, держа в руках квадратный клин, вставлять его в круглое отверстие: если хочешь, чтобы он подошел и сел прочно, это окажется трудным» [51, гл. 13, с. 113] [42]. Кстати сказать, и «сановник» говорит о «знатоке писаний», что тот ведет себя возвышенно, «прям», словно его нельзя согнуть [см. 53, гл. 19, с. 136].

Принцип *цюань* в той или иной степени использовали авторы разных направлений неконфуцианской мысли. Он очень важен в легизме [см. 73, с. 100, ср. 176, 186, 188, 260, 264; 76, с. 38, 46, 47] и даосизме [43], встречается в «Гуань-цзы» [см. 54, гл. 10, с. 68], «Инь Вэнь-цзы» [см. 37, с. 22; 73, с. 100]. Кроме того, он занимал видное место в сочинениях и практике странствующих дипломатов и политических советников [44], военных теоретиков [45], а также

---

лявшийся в сокращенном виде («достойные и хорошие люди» *сянь лян*), стал почетным титулом для ученых, кандидатов на должности, рекомендуемых для прохождения испытаний в столице; его (в сокращенном виде) носит один из конфуцианцев, выступающих на страницах «Янь те лунь». Добавим, что в «Сюнь-цзы» противопоставляются два типа людей, один из которых определен словами «достойные и хорошие, распознавшие совершенного мудреца», а другой — словами «приводящие к падению при помощи планов, приспособленных к обстоятельствам» [см. 45, гл. 9, с. 115].

[42] Ср. тот же образ у даосского эклектика Сыма Цяня, который замечает по поводу Конфуция и Мэн-цзы: «Тот, кто держит в руках квадратный клин и хочет ввести его в круглое отверстие,— в состоянии ли он вставить его?» [47, гл. 74, с. 9].

[43] С даосской точки зрения, только совершенномудрый «знает, как, действуя вопреки постоянным правилам, приспосабливаться к обстоятельствам» [см. 51, гл. 13, с. 116, 117; гл. 15, с. 135; гл. 18, с. 160, 161].

[44] В библиографическом трактате Лю Синя (ок. 50 г. до н. э.— 23 г. н. э.)— Бань Гу говорится о «школе [сторонников] союзов государств, расположенных по направлению с юга на север и с востока на запад»: «Кун-цзы сказал: „Хоть он и выучил сотни три од, но пошли его за пределы страны, не сможет самостоятельно ответить [на заданные ему вопросы]. Хотя он и много знает, но какая от этого польза?" Еще он сказал: „Ну и посол! Ну и посол!" Это значит, что ему (т. е. послу) надлежит действовать, применяясь к обстоятельствам, руководствоваться [общими] распоряжениями, а не [детальными] инструкциями. В этом его достоинство...» [36, гл. 30, с. 3161; цит. по 1, с. 106; ср. 36, гл. 45, с. 3631]. К авторам этой рубрики библиографического трактата относятся Су Цинь и Чжан И (ср. примеч. 39).

[45] В библиографическом трактате Лю Синя — Бань Гу говорится об авторах из рубрики «военные планы, приспособленные к обстоятельствам»: «[Авторы] планов, приспособленных к обстоятельствам, при помощи обычных [правил] блюдут государство, при помощи необычных [приемов] применяют оружие...» [36, гл. 30, с. 3189, ср. с. 3191, 3197]. Эта рубрика открывается военным трактатом «Сунь-цзы»,

идеологов купечества [46] эпохи Воюющих царств. По словам сановника I в. до н. э., судейские чиновники периода империи, не заглядывая вперед, осуществляли временные меры, приспособленные к обстоятельствам [см. 36, гл. 51, с. 3853].

Принцип *цюань* не был также совершенно чужд конфуцианству (ср. выше, а также [46, с. 177 (7.17).— *Ю. К.*), в частности школе Гунъян [47], но это учение отводило ведущую роль копированию неизменных образцов. Конфуцианцы же из «Янь те лунь» говорят о *цюань* как о принципе своих оппонентов или деятелей прошлого, на чей пример те ссылаются, причем резко критикуют его. Это критика казенных монополий на соль и железо за то, что они суть «непостоянные, приспособленные к обстоятельствам [меры] той поры, временный метод, и не стоят того, чтобы их долго осуществлять и передавать [грядущим] поколениям» [53, гл. 6, с. 43]. Это критика шанского Яна, который ради этого принципа пожертвовал истинным «путем» и подверг опасности государство Цинь [см. 53, гл. 7, с. 52, 53]. Это критика воинственной внешней политики им-

---

роль принципа *цюань* в системе представлений которого была исследована Н. И. Конрадом (см. примеч. 35); в числе ее авторов — Гунсунь Ян (т. е. шанский Ян). Следует указать, что формулировка в переведенном отрывке заимствована из «Лао-цзы», где сказано: «При помощи обычных [правил] устраивают государство, при помощи необычных [приемов] применяют оружие» [56, с. 147 (§ 57), ср. 151 (§ 58)]. В связи с этим укажем на интерес к принципу *цюань* в военном деле со стороны даосских или близких даосизму авторов [см. 51, гл. 15, с. 135; 47, гл. 82, с. 6]. Сыма Цянь цитирует слова «Сюнь-цзы»: «Войска сходятся, используя обычный [метод] (т. е. в прямой атаке.— *Ю. К.*), а побеждают, используя необычный [прием] (т. е. неожиданный маневр.— *Ю. К.*) Поэтому искусный в этом без конца изобретает необычные [военные хитрости]; необычный [маневр] и обычный [военный метод], повторяясь, порождают друг друга; это подобно кругу, который не имеет конца...» [ср. 7, с. 39].

[46] Посвятивший главу своей истории стяжателям (купцам) Сыма Цянь резюмирует один из принципов деятельности этих людей: «Ведь бережливость и скупость, работа (или сила.— *Ю. К.*) мышц — это обычный правильный путь заботиться о средствах к существованию, но богатый непременно одерживает верх при помощи необычного [приема]» [47, гл. 129, с. 43; ср. 21, с. 30] (ср. примеч. 45). Описывая теорию и практику основоположника искусства распоряжения имуществом Бо Гуя, Сыма Цянь повествует, что тот любил «обозревать перемены во временах», «устремлялся по направлению к благоприятному случаю, как кидаются [на свою жертву] свирепый зверь или хищная птица; поэтому он говорил: „Я распоряжаюсь имуществом, как строили планы И Инь и Люй Шан, применяли оружие Сунь и У, исполнял законы шанский Ян, вот в чем дело. По этой причине, если у кого ума не хватает, чтобы вместе с ним, действуя вопреки постоянным правилам, применяться к переменам, а смелости не хватает, чтобы принять решение; если по своему человеколюбию он не способен брать и давать, а по своей силе не способен что-то сохранить,— даже если он захочет научиться моим методам, я никогда не сообщу ему их“» [см. 47, гл. 129, с. 13, 14].

[47] При Восточной Хань Цзя Куем (ок. 76 г. н. э.) было даже высказано суждение, что «„Гунъян [чжуань]“ во многом полагается на то, чтобы, действуя вопреки постоянным правилам, применяться к переменам» [49, гл. 36, с. 544]. Принцип *цюань* был включен в сам комментарий и отразился также в построениях Дун Чжуншу (ср. примеч. 37) [см. 59, гл. 5, с. 4б—5б, 9а; 41, гл. 3, с. 15; гл. 4, с. 18; 75, т. 2, с. 77—79].

ператора У-ди, в формировании которой сыграло роль то обстоятельство, что «были представлены непостоянные, применяющиеся к обстоятельствам хитрые планы» [53, гл. 10, с. 73]. Это критика министров — участников дискуссии о соли и железе, которые призываются «отказаться от лживых речей, приспособленных к обстоятельствам, упразднить казенные учреждения, наживающие прибыль» (т. е. казенные монополии) [53, гл. 40, с. 272].

Одна из основных причин такой критики в том, что принцип *цюань* заставляет людей мыслить явления действительности в рамках слишком короткого отрезка времени, т. е. связан с узким утилитарно-рационалистическим подходом к явлениям. Так, «знаток писаний» говорит: «Когда чиновники, имеющие собственное ведение, говорят о делах государств периферии, все те, что судят [об этих делах], домогаются приспособления к обстоятельствам на короткое время и не заботятся о том, что будет после этого» [53, гл. 46, с. 298; ср. 53, гл. 24, с. 173; 47, гл. 110, с. 69]. Защищаясь от обвинений «писца канцлера», конфуцианец заявляет: «„Знаток писаний" не стоит того, чтобы „вместе с ним, действуя вопреки постоянным правилам, приспосабливаться к обстоятельствам" нашего века, но зато он также не несет на себе бремени и не подвергается беде» [53, гл. 23, с. 169] (ср. выше).

Ориентация на изменяющуюся реальность предполагает существование не одного, а разных способов поведения в разных условиях. Если конфуцианцам свойственна установка на единственность «пути древности», то чиновников отличает установка на множественность путей управления, обогащения государства. Так, «сановник» говорит: «Достойные и совершенномудрые устраивали [дела] семьи не одним-единственным способом, делали богатым государство не одним-единственным путем» [53, гл. 2, с. 12]. «Императорский секретарь» утверждает: «У совершенномудрых людей „разные дороги", но они „приходят к тому же" (ср. [55, гл. 8, с. 6а].— *Ю. К.*), кто идет, кто останавливается, но их устремления едины. Хоть государь [области] Шан переменил законы и изменил наставления, его стремления заключались в том, чтобы „сделать государство сильным" и „принести пользу простолюдинам" (ср. [47, гл. 68, с. 6].— *Ю. К.*). Цзоу-цзы создал методы изменений и превращений и также пришел к человеколюбию и справедливости [48]. Чжайский Чжун „унижал себя и вредил себе и та-

[48] Сыма Цянь подробно говорит о «неортодоксальной» (с конфуцианской точки зрения) части учения Цзоу Яня (Цзоу-цзы), прославившей этого мыслителя среди удельных правителей, а затем отмечает: «...Все его методы были в этом роде. Однако, в конечном счете, они остаются в пределах человеколюбия и справедливости, умеренности и бережливости, осуществления [отношений между] государем и сановником, высшим и низшим и шестью родственниками; в начале же [его учения] — лишь вздор... Кто-то сказал: „И Инь носил на спине котлы-треножники для варки пищи, а подвигнутый им Тан с помощью этого стал царем; Боли Си кормил быков возле повозки, а князь Му-гун благодаря этому

ким образом осуществил непостоянную [меру], приспособленную к обстоятельствам"; это было ко времени. Поэтому „[ценой] малой кривизны [добиться] великой прямизны — так делает благородный муж" [49]. Ныне, если с ограниченностью низких людей (ср. [61, с. 147—148 (13.20), 294].— *Ю. К.*) придерживаться лишь одного пути и продолжать (т. е. усвоить.— *Ю. К.*) намерения учителя Вэя, то не стоит [с одобрением] говорить о том, как князь Вэнь-гун [государства] Цзинь обманул удельных правителей, чтобы воздать почет дому Чжоу, и не стоит восхвалять то, как Гуань Чжун принял на себя стыд и позор, чтобы сохранить тех, кто погибает» [53, гл. 11, с. 83] [50].

Эта же мысль проходит через цитированное ранее рассуждение чжаоского царя Улина, содержится в высказываниях шанского Яна [см. 47, гл. 68, с. 7; 27, с. 141] и др.

Установка чиновников на множественность путей обогащения семьи и государства согласуется с нашим прежним выводом о том, что взглядам «сановника» свойствен универсализм [см. 18, с. 124, 127; 11].

Оппозиция «неизменный [путь] (*цзин*) — непостоянные [меры], приспособленные к обстоятельствам (*цюань*)», может быть соотнесена с двумя мировыми началами. Основанием для такого соотнесения служат слова Дун Чжуншу: «Светлое начало — это внутренняя духовная сила, темное начало — это наказания. Наказания

---

стал главой удельных правителей. Оба они обманом сначала подладились [к своим государям], а потом привели их к великому пути". Хоть слова Цзоу Яня и не соответствуют [представлениям классических] книг, пожалуй, он тоже имел намерение [кормить] быков и [носить] котлы-треножники» [47, гл. 74, с. 7—9]. «Сановник» опирался на теории Цзоу Яня.

[49] В «Хуайнань-цзы» говорится: «Согнув [малый] *цунь*, выпрямить [большой] *чи* — так делает совершенномудрый человек; [ценой] малой кривизны [добиться] великой прямизны — так поступает благородный муж» [51, гл. 13, с. 117; 43, гл. 830, с. 2а].

[50] В 633 (или 632) г. до н. э. Вэнь-гун хитростью привел удельных правителей на аудиенцию к чжоускому царю в местности Хэян, куда предварительно пригласил прибыть его под видом инспекционной поездки [см. 47, гл. 39, с. 61]. В 685 г. до н. э. Гуань Чжун претерпел позор тюремного заключения в Лу и затем в Ци, надеясь в дальнейшем прославиться [см. 47, гл. 62, с. 2—3; гл. 32, с. 17—19]. И Вэнь-гун, и Гуань Чжун, пойдя на малое отступление от прямого пути — на обман и позор заточения,— добились большого, т. е. достигли «великой прямизны» ценой «малой кривизны». В «Хуайнань-цзы» говорится: «Ведь совершенномудрый человек, который что-то сгибает, добивается таким образом выпрямления; который что-то искривляет, добивается таким образом прямизны» [51, гл. 20, с. 184]. В числе примеров, иллюстрирующих эту мысль, фигурируют, в частности, И Инь, который получил доступ к будущему царю Тану с помощью поварского искусства (см. примеч. 48); Гуань-цзы (Гуань Чжун), который «принял на себя стыд и позор и не умер», в дальнейшем намереваясь избавить государства центра от набегов варваров; и Конфуций, пытавшийся провести свой «путь» в жизнь, действуя через порочную жену вэйского князя и через его фаворита. Всеми этими людьми двигал принцип *цюань* и руководила мысль о благе, которое должно воспоследовать. Поэтому на такое поведение И Иня, Гуань Чжуна, Конфуция и других не раз ссылаются чиновники из «Янь те лунь».

[сначала] идут против внутренней духовной силы, а [затем] следуют за внутренней духовной силой, они такого же рода, что и непостоянные [меры], приспособленные к обстоятельствам... По этой причине светлое начало осуществляется в следовании, темное начало осуществляется в противодействии... Небо рассматривает темное начало как приспосабливающееся к обстоятельствам вопреки постоянным правилам и рассматривает светлое начало как неизменное. Когда выходит светлое начало (солнце), то движется на юг; когда выходит темное начало (луна), то движется на север. Неизменный [путь] применяется в [пору] расцвета, непостоянные [меры], приспособленные к обстоятельствам, применяются в последние [времена накануне гибели]. Из этого видно, что Небо делает явным неизменный [путь] и скрывает непостоянные [меры], приспособленные к обстоятельствам, выдвигает вперед внутреннюю духовную силу и отодвигает назад наказания» [41, гл. 44, с. 67; ср. 49, гл. 28А, с. 421].

В этом тексте тип поведения, ориентирующийся на неизменную реальность и такие же образцы, ставится в связь со «светлым началом» (*ян*), а тип поведения, ориентированный на изменяющуюся реальность и приспосабливающийся к обстоятельствам, ассоциируется с «темным началом» (*инь*). Это согласуется с нашим прежним выводом, что в мировоззрении конфуцианцев господствовала установка на начало *ян*, а в мировоззрении «сановника» некоторый перевес имело начало *инь* (ср. видное место, которе принцип адаптации занимал в даосизме, где господствовала установка на начало *инь*) [см. 18, с. 128].

Принцип *цюань* указывает на позицию сообразования со временем[51]; и действительно, такая позиция, созвучная «Ицзину» [см. 103, ос. с. 342 сл.], в высшей степени свойственна чиновникам, которые принимают «современность», время как нечто данное, с чем можно только сообразоваться[52], и обвиняют своих оппонентов, стремившихся «исправить» «современность», в разладе с временем.

Возникает вопрос, с какого рода временем они сообразуются, или, выражаясь иначе, в каких значениях они употребляют слово *ши* («время»). В ряде случаев это слово употребляется ими в значении «времена», «эпоха» [см. 53, гл. 23, с. 168; гл. 27, с. 188; гл. 42, с. 282; гл. 59, с. 368, 369 и др.], иногда в сочетании со словом *ши* «поколение», «век» [см. 53, гл. 27, с. 187; гл. 28, с. 192; гл. 58, с. 361; гл. 59, с. 369]. Такого употребления и следовало

---

[51] Ср. понимание «императорским секретарем» приспособления к обстоятельствам как «своевременного» поведения (см. примеч. 37).

[52] Ср. слова Хуань Куаня, сказанные по поводу отношения к времени Сан Хунъяна на дискуссии о монополиях на соль и железо 81 г. до н. э.: «Сановник Сан опирался на свой век, приспосабливался к переменам во временах...» [53, гл. 60, с. 374].

ожидать в высказываниях, отражающих взгляды чиновников на историю, отношение к древности и современности, их требование сообразовываться с современными обстоятельствами. Но наряду с этим слово *ши* употребляется ими также в других значениях.

В ряде текстов оно значит «благоприятное время (случай)». «Сановник» говорит о том, что в пору войны «пользуются изъянами [противника], пользуются благоприятным случаем» [58, гл. 42, с. 232]; он отмечает, что сюнну «действуют, сообразуясь с благоприятным временем» [53, гл. 47, с. 302], что конфуцианские «учителя» (такие, как «знаток писаний») оказались направлены в столицу не в силу незаурядных личных качеств, а чисто случайно им «выпал благоприятный случай, и они были рекомендованы» [53, гл. 20, с. 145]. Ему же принадлежат сентенции, подчеркивающие важность использования благоприятного периода или момента: «Кто кричит по ветру, тому легко обеспечить помощь своим [органам] дыхания; кто действует, сообразуясь с благоприятным временем, тому легко обеспечить помощь своим силам» [53, гл. 52, с. 327; ср. 45, гл. 1, с. 2; 47, гл. 124, с. 6] [53]; «Поэтому совершенномудрый человек сообразуется с временем, порожденным Небом; умный сообразуется с богатствами, порожденными Землей...» [53, гл. 2, с. 13] [54]; «В древности те, что водворяли порядок в государстве, непременно исследовали почву и землю, горы и холмы, препятствия и преграды, время, порожденное Небом, преимущества, даваемые Землей; лишь тогда им становилось возможно, используя это, сделаться царями или главами удельных правителей... Войско следовало времени, порожденному Небом, со всею [мощью нападало на уязвимого [противника], но оказывалось поставлено в тяжелое положение препятствиями и преградами, получало отпор от „металлической стены“... Поэтому и говорится: „Время, порожденное Небом, [уступает по важности] преимуществам, ко-

---

[53] Ван Хуэй в речи 133 г. до н. э. говорит: «Я, ваш подданный, слыхал, что птица *фэн* пользуется [попутным] ветром, совершенномудрый человек сообразуется с благоприятным временем» [36, гл. 52, с. 3884].

[54] Не просто сказать, что здесь конкретно значит выражение «время, порожденное Небом». В «Ли цзи» говорится, что «Небо порождает время (сезоны), а Земля порождает богатства» [см. 69, 1, с. 514]; здесь же «время, порожденное Небом», в сопоставлении с «богатствами, порожденными Землей», значит (по мнению С. Куврера) «сезоны года» [см. 69, т. 1, с. 539]. У Сюнь-цзы «время, порожденное Небом», в сопоставлении с «богатствами (выгодами), порожденными Землей», вне всякого сомнения значит «сезоны», «сезоны земледельческих работ» [см. 45, гл. 11, с. 157; 46, с. 87, примеч. 1]. Э. М. Гэйл выбирает для перевода цитированной фразы значение «природные сезоны».

Однако в очень похожей фразе из речи Ван Хуэя (133 г. до н. э.), где сказано «совершенномудрый человек сообразуется со временем», слово «время» указывает на «благоприятное время (случай)» (см. примеч. 53). Добавим также, что в «Мэн-цзы» «время, порожденное Небом», в сопоставлении с «преимуществами (выгодами), даваемыми Землей», указывает на благоприятный случай (отрезок времени) [см. 46, с. 86 (4.1)]. Значение «благоприятное время» кажется наиболее уместным, ср. также следующую цитату.

торые дает [для обороны] Земля" (ср. [46, с. 86 (4.I)].— *Ю. К.*)» [53, гл. 50, с. 313].

В нескольких случаях слово *ши* значит «время года», «сезон». «Сановник» говорит: «Истинный царь закрывает [доступ] к дарованным Небом богатствам, накладывает запрет на [торговлю на] рынках на пограничных заставах, соблюдает стандарт [цен] и сообразуется с временем (сезонами), правит народом путем обесценения того, что ценится высоко (*цин чжун*)» [53, гл. 2, с. 13] [55]. По его же словам, государь, поощряя земледелие и опекая простолюдинов, «побуждает народ сообразоваться с временами года» [53, гл. 35, с. 248]. «Писец канцлера» тоже говорит: «Кто хочет зерна, сообразуется с временем (сезоном)...» [53, гл. 23, с. 168].

В связи с этим напомним, что чуткое восприятие сезонности характерно для памятника, из которого «сановник» почерпнул многие свои экономические идеи,— «Гуань-цзы». Как отмечал В. М. Штейн, в систему экономических концепций «Гуань-цзы» входило представление о том, что «в пределах каждого года закономерно происходит смена сезонов, т. е. времен года, вызывающая значительные отклонения всех экономических явлений, в частности цен, в ту или другую сторону», причем «правитель при умелом лавировании может помочь народу избежать тяжелых бедствий, связанных с крайними проявлениями этих колебаний. Деятельность человека может противодействовать колебаниям обоих типов, т. е. межгодовых и сезонных, и стремиться к установлению длительного равновесия в экономике и, в частности, в системе цен». В. М. Штейн указывал также, что «политика „цинчжун" имеет одной из своих задач как раз смягчение сезонных колебаний» и что в гл. 2 «Янь те лунь» (цитата из которой о поведении «истинного царя» приведена выше) «пропагандируется типичная для „Гуань-цзы" идея учета свойств времен года для регулирования хозяйства в пользу народа» [см. 34, с. 151, 154, 165; ср. с. 152, 156, 183, 186, 188—191]. К этому можно добавить, что мысль о сезонности хозяйственного регулирования, осуществляемого государем, представляется связанной с гексаграммами

---

[55] Эти слова восходят к изречению «Гуань-цзы»: «Если сообразоваться с временем (или сезонами) и, кроме того, монопольно завладеть богатствами, дарованными Небом, зачем требовать [налоги] от народа?» [54, гл. 74, с. 447]. Из дальнейшего текста «Гуань-цзы» видно, что под «сообразованием с временем» имеется в виду регулирование государевыми указами труда простолюдинов на казенных повинностях в разные сезоны, а также снабжение их в эти сезоны всем необходимым (орудиями и т. п.), чтобы лишить купцов возможности наживаться на нуждах народа. Под выражением «соблюдать стандарт (букв. уровень)», по-видимому, имеется в виду соблюдение установленных стандартов, в частности стандартов цен. Ср. текст «Гуань-цзы», свидетельствующий, что слово «уровень» (*чжунь*) означает стандарт, соотнесенный с определенным периодом: «Уровень, установленный государством, означает, что устанавливают образец в зависимости от времени» [54, гл. 79, с. 481].

№ 41—42 *сунь* («уменьшение») и *и* («увеличение») «Ицзина» [см. 55, гл. 4, с. 15б—16а, 17б; ср. 104, с. 342; 11, с. 75—77].

Представления о сезонах у чиновников такие же, что и у конфуцианцев. Времена года тоже представляются им разнородными и разнонаполненными отрезками, связанными с разными мировыми началами, аспектами космоса и видами деятельности государя. Но в отличие от конфуцианцев «сановник» не приписывает этим отрезкам разной ценности. Он говорит: «Весна и лето рождают и взращивают, они подходят для того, чтобы осуществлять человеколюбие; осень и зима убивают и хранят, они подходят для того, чтобы применять наказания. Поэтому, если посадить что-нибудь несвоевременно, пусть даже оно пойдет в рост, но не созреет; если осенью или зимой осуществлять благодеяния, исходящие от внутренней духовной силы,— это называется „идти против пути Неба"... „Знаток писаний" считает одинаковыми четыре времени года, путает друг с другом темное и светлое начала (т. е. связывает все сезоны лишь с одним началом *ян.— Ю. К.*), высоко ставит внутреннюю духовную силу и отменяет наказания. Если бы было так, [как он думает], то ястреб и сокол не были бы хищными птицами, свирепые звери не хватали бы когтями, осенью не ходили бы на осеннюю охоту, зимой не занимались бы охотой» [53, гл. 54, с. 336]. Как нам уже приходилось отмечать, в таком равном отношении к четырем сезонам, видам деятельности правителя и мировым началам *инь* и *ян* проявилась тенденция к универсализму, свойственная мировоззрению «сановника» [см. 18, с. 126—127].

Подведем некоторые итоги. Проведенное исследование и сравнение конфуцианских и легистских представлений о времени позволяет констатировать бóльшую общность между ними, чем казалось с первого взгляда. И конфуцианцы, и их оппоненты употребляют слово *ши* в одних и тех же архаических значениях конкретных, разнонаполненных отрезков времени, благоприятных или неблагоприятных для того или иного вида деятельности. И те, и другие разделяют архаическую концепцию дискретного времени, с которым необходимо сообразоваться, и расходятся на уровне того, с какими временными отрезками и в какой мере следует сообразоваться, неравноценные это разнородные отрезки или нет. У тех и у других есть циклические временные представления, хотя у конфуцианцев мы иных представлений просто не видим, взгляды же легистов на историю носят как будто линейный характер.

Констатировав это, мы должны выделить еще одно общее представление у конфуцианцев, легистов, а также даосов, по-разному повернутое и осмысленное в разных учениях. Мы имеем в виду представление о «социальном вырождении», которого не заметил М. Гранэ и которому дал название, подметив его у даосов,

Дж. Нидэм. Речь идет, как уже говорилось, о двуедином процессе материального развития и духовного вырождения от «золотого века» «природной сущности» до нынешнего века «утонченной формы», концепция, которая, вероятно, была унаследована от мифологии. Как мы пытались показать, конфуцианцы связали это представление с концепцией обратимого времени, включили его в цикл «космос—хаос—космос». Легисты же, как это видно из воззрений «императорского секретаря» и особенно «сановника», который охарактеризовал древность как времена «честности и простоты», а нынешний народ, как «испорченный и имеющий изъян», сохранили концепцию «социального вырождения» в качестве самостоятельного линейного представления, в то же время сочетая ее с циклическими взглядами. Особенно интересно — в связи с вопросами, поднятыми В. Н. Топоровым,— отметить, что по крайней мере в одном из легистских памятников («Шан цзюнь шу») это линейное представление о «социальном вырождении» от «простоты» и «искренности» в «древности» до «ловкости» и «неестественности» (или «обмана») в «современности» сочетается с указанием на начало мира, когда «были установлены Небо и Земля и рождены люди» [57, гл. 7, с. 31, 32; ср. 73, с. 225, 229; 27, с. 175, 178]. Разница между взглядами конфуцианцев и легистов в данном случае связана с тем, что первые наделяли «истинного царя» устроительной силой, способной вернуть людей от «хаоса» к «космосу», а вторые не признавали за государем способности устроить человеческую природу, принимали ее хаотическое состояние как данность, предлагали управлять, сообразуясь с этой данностью, и потому были гораздо более последовательными сторонниками «сообразования», чем конфуцианцы. Отсюда их ориентация на «современность» и современное поколение и конфуцианская ориентация на «древность».

Следует добавить, что представление о материальном развитии и духовном вырождении от «древности» к «современности» — еще одно линейное представление, которое оказало определенное влияние на китайскую историографию (что видно хотя бы из раздела «Трактаты» первой китайской династийной истории, ср. выше, примеч. 2). Можно попытаться соотнести представления конфуцианцев и легистов о времени с опытом древнекитайских социальных групп. Как кажется, взгляды «знатока писаний», «достойного и хорошего человека» и чиновников связаны с опытом не совсем одних и тех же слоев общества.

Конфуцианские представления о времени, ориентированные на принципы миропорядка, в первую очередь сообразуются с природными ритмами, такими, как смена сезонов. По всей вероятности, в основе этих представлений лежит опыт земледельцев и связанного с ними правящего слоя, опыт стабильного аграрного общества. С этой точки зрения обращают на себя внимание акцент, ко-

торый конфуцианцы делали на «основном занятии», и призывы сообразоваться с сезонами года.

Представления чиновников о времени в первую очередь отражают темп социальной жизни исторически переходного периода нестабильности, хотя они отводят определенное место и природным ритмам. Мысли о различиях между временами, о непрерывных изменениях и о необходимости приспосабливаться к ним встречаются в высказываниях законодателей, знатоков права, техники управления, финансов, дипломатии и военного дела эпохи Воюющих царств и начала империи. Это опыт сравнительно молодой группы специалистов — *ши*, из числа которых рекрутировалась бюрократия централизованного государства, опыт, почерпнутый не в природной, а в социальной сфере, во внутригосударственной жизни и межгосударственных отношениях. Аналогичные представления о времени свойственны идеологии другой сравнительно нестарой социальной группы — купечества; по роду деятельности купцы внимательно наблюдали за «переменами во временах», умели приспосабливаться к обстоятельствам и устремлялись в погоню за благоприятным случаем. В этой связи нелишне заметить, что, будучи по происхождению купцом и по занятию специалистом-бюрократом, «сановник» Сан Хунъян являлся наследником и специалистов — *ши*, и купечества, т. е. обеих названных социальных групп.


1. Васильев К. В. «Планы Сражающихся царств» (исследование и переводы). М., 1968.
2. Васильев К. В. Религиозно-магическая интерпретация власти вана в западночжоуских эпиграфических текстах.— Китай: общество и государство. М., 1973.
3. Сыма Цянь. Исторические записки («Ши цзи»). Пер. с кит. и коммент. Р. В. Вяткина и В. С. Таскина. Т. 1. М., 1972. Т. 1975.
3а. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1972.
4. Гуревич А. Я. Представления о времени в средневековой Европе.— «История и психология». М., 1971.
5. Иванов В. В. Категория времени в искусстве и культуре XX века.— Ритм, пространство и время в литературе и искусстве. Л., 1974.
6. Конрад Н. И. Полибий и Сыма Цянь— «Вестник древней истории». 1965, № 4.
7. Конрад Н. И. Сунь-цзы. Трактат о военном искусстве. М.— Л., 1950.
8. Кроль Ю. Л. Древнекитайская концепция образца (и-бяо).— «Народы Азии и Африки». 1973, № 1.
9. Кроль Ю. Л. Древнекитайское представление о «теле» династии.— «Письменные памятники и проблемы истории культуры». 11/1. М., 1975.
10. Кроль Ю. Л. Заметки о философской аллегории Лим Дже «История цветов».— Страны и народы Востока. М., 1971, вып. 11.
11. Кроль Ю. Л. К характеристике экономических взглядов Сан Хун-яна.— «Письменные памятники и проблемы истории культуры». 12/1. М., 1977.
12. Кроль Ю. Л. Китайцы и «варвары» в системе конфуцианских представлений о вселенной (II в. до н. э.— II в. н. э).— «Народы Азии и Африки». 1978, № 6.
13. Кроль Ю. Л. «Коррелятивное мышление» и древнекитайская концепция

«внешней причины».— Четвертая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 1. М., 1973.
14. Кроль Ю. Л. Литературная теория и литературная практика Сыма Цяня («Ши цзи» и представление школы Гунъян о воле).— История и культура Китая (сборник памяти академика В. П. Васильева). М., 1974.
15. Кроль Ю. Л. О влиянии «ассоциативного мышления» на «Записи историка».— Историко-филологические исследования. Сборник статей памяти академика Н. И. Конрада. М., 1974.
16. Кроль Ю. Л. О понятии «цзя» (школа) в древнем Китае.—Восьмая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 1. М., 1977.
17. Кроль Ю. Л. Представления древнекитайских мыслителей о времени (по материалам трактата I в. до н. э. «Янь те лунь»).— Седьмая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 1. М., 1976.
18. Кроль Ю. Л. Пространственные представления в полемике ханьских мыслителей (по материалам трактата «Янь те лунь»).— Шестая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 1. М., 1975.
19. Кроль Ю. Л. Пространственные представления спорящих сторон в «Рассуждениях о соли и железе» Хуань Куаня (I в. до н. э.).— Государство и общество в Китае. М., 1978.
20. Кроль Ю. Л. Рассуждение Сыма о «шести школах».— Китай: история, культура и историография. М., 1977.
21. Кроль Ю. Л. Сыма Цянь — историк. М., 1970.
21а. Лисевич И. С. Литературная мысль Китая на рубеже древности и средних веков. М., 1979.
22. Лотман Ю. М. К проблеме типологии культуры.—Труды по знаковым системам. III. Тарту, 1967.
23. Лотман Ю. М. Статьи по типологии культуры. Тарту, 1970.
24. Мартынов А. С. Девизы правлений китайских императоров (нянь-хао).— «Письменные памятники и проблемы истории культуры». 12/1. М., 1977.
25. Мартынов А. С. О «персонализме» традиционных китайских воззрений на государство и государственный аппарат.— Научная конференция «Общество и государство в Китае». Доклады и тезисы. Ч. 1. М., 1970.
26. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 1976.
27. Книга правителя области Шан (Шан цзюнь шу). Пер. с кит., вступит. статья и коммент. Л. С. Переломова. М., 1968.
28. Переломов Л. С. О сущности легизма.— «Проблемы Дальнего Востока». 1973, № 2.
29. Переломов Л. С. Являются ли легисты антитрадиционалистами?— Четвертая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 1. М., 1973.
30. Рашковский Е. Б. Востоковедная проблематика в культурно-исторической концепции А. Дж. Тойнби. М., 1977.
31. Синицын Е. П. Бань Гу — историк древнего Китая. М., 1975.
32. Тихвинский С. Л. Движение за реформы в Китае в конце XIX века и Кан Ю-вэй. М., 1959.
33. Топоров В. Н. О космологических источниках раннеисторических описаний.— Труды по знаковым системам. VI. Тарту, 1973.
34. Штейн В. М. Гуань-цзы. Исследование и перевод. М., 1959.
35. Ван Пэйчжэн Янь те лунь чжа цзи (Заметки о «Рассуждениях о соли и железе»). Пекин, 1958.
36. Ван Сяньцянь (сост. доп. комм.). Хань шу бу чжу («История Хань» с дополнительным комментарием). Т. 1—8. Пекин, 1959.
37. Ван Цисян. Чжоу Цинь мин цзя сань цзы цзяо цюань (Три мудреца школы названий, жившие во времена Чжоу и Цинь, сверенный текст с пояснениями). Пекин, 1957.

38. Гао Ю (комм.) Чжань го цэ (Планы Воюющих царств). Шанхай, 1958.
39. Го Можо (сверил и отредактировал текст). Янь те лунь ду бэнь («Рассуждения о соли и железе», книга для чтения). Пекин, 1957.
40. Го Цинфань (сост. комм.). Чжуан-цзы цзи ши («Чжуан-цзы» с собранием пояснений). Т. 1—4. Пекин, 1961.
41. Дун Чжуншу. Чунь цю фань лу (Нефритовые нити, спускающиеся с венца «Весен и осеней»). Шанхай, 1936 («Сы бу бэй яо». Т. 152).
42. Кан Ювэй. Да тун шу (Книга о великом единении). Пекин, 1956.
43. Ли Фан и др. Тай пин юй лань (Энциклопедия, составленная в годы «Тай пин син го» и высочайше просмотренная). Т. 1—4. Пекин, 1960.
44. Лу Ань. Цун Линьи чуту Хань цзянь «Янь-цзы» цань чжан кань «Янь-цзы чунь цю» чжун ды пи Кун цайляо (Рассмотрим материал для критики Конфуция в «Веснах и осенях Янь-цзы» в свете дефектного текста раздела «Янь-цзы», записанного на бамбуковых дощечках времен Хань, который был извлечен из земли в Линьи).— «Вэньу». 1974, № 6.
45. Лян Цисюн. Сюнь-цзы цзянь ши («Сюнь-цзы» с краткими пояснениями). Пекин, 1956.
46. Мэн-цзы и чжу («Мэн-цзы» с переводом и комментарием). Группа по переводу и комментированию «Мэн-цзы» факультета китайского языка Ланьчжоуского университета. Т. 1—2. Пекин, 1960.
47. Сыма Цянь (авт.), Такикава Сигэн (сост. критического исследования). Ши цзи хуэй чжу као чжэн («Записи историка» с собранием комментариев и критическим исследованием). Т. 1—10. Пекин, 1955.
48. Сяо цзин чжу шу («Классическая книга о почтительности к родителям» с комментарием и субкомментарием). Пекин, 1957 («Ши-сань цзин чжу шу». Т. 37).
49. Фань Е. Хоу Хань шу (История Поздней Хань). Пекин, 1958 («Бо на бэнь эр-ши-сы ши», изд. уменьш. формата. Т. 3).
50. Хань Ин (авт.), Чжоу Тин-цай (сверил текст, сост. коммент.) Хань Ши вай чжуань (Внешний комментарий Ханя к «Шицзину»). Шанхай, 1935—1937 («Цуншу цзичэн». Вып. 1. Т. 1 (0524)).
51. Хуайнань-цзы. Шанхай, 1936 («Сы бу бэй яо». Т. 153).
52. Хуан Хуэй. Лунь хэн цзяо ши («Критические обсуждения и оценки», сверенный текст с пояснениями). Т. 1—4. Тайбэй, 1964.
53. Хуань Куань (авт.), Ван Лици (сверил текст, сост. коммент.) Янь те лунь цзяо чжу («Рассуждения о соли и железе», сверенный текст с комментарием). Шанхай, 1958.
54. Чжи Вэйчэн (сост.) Гуань-цзы тун ши («Гуань-цзы» со всеобъемлющими толкованиями). Т. 1—2. Шанхай, 1924.
55. Чжоу И чжу шу («Чжоуская классическая книга перемен» с комментарием и субкомментарием). Пекин, 1957 («Ши-сань цзин чжу шу». Т. 1—2).
56. Чжу Цяньчжи. Лао-цзы цзяо ши («Лао-цзы», сверенный текст с пояснениями). Шанхай, 1958.
57. Чжу Шичэ. Шан цзюнь шу цзе гу дин бэнь («Книга государя Шан», установленный текст с толкованием). Пекин, 1956.
58. Чжун вэнь да цы дянь (Большой словарь китайского языка). Т. 16. Тайбэй, 1966.
59. Чунь цю Гунъян чжуань чжу шу («Комментарий Гунъян» к «Веснам и осеням» с комментарием и субкомментарием). Пекин, 1957 («Ши-сань цзин чжу шу». Т. 1—2 (33—34)).
60. Чэнь Цию (сверил текст, сост. коммент.). Хань Фэй-цзы ши («Хань Фэй-цзы» с собранием пояснений). Т. 1—2. Пекин, 1958.
61. Ян Боцзюнь. Лунь юй и чжу («Обсужденные изречения» с переводом и комментарием). Пекин, 1958.
62. Янь-цзы чунь цю («Весны и осени Янь-цзы»). Шанхай, 1936 («Сы бу бэй яо». Т. 147).
62а. Bauer W. China and the Search for Happiness. N. Y., 1976.
63. Bodde D. Basic Concepts of Chinese Law: the Genesis and Evolution of 

Legal Thought in Traditional China.—«Proceedings of the American Philosophical Society». Vol. 107. 1963, № 5, October.
64. Bodde D. China's First Unifier. Leiden, 1938.
64a. Bodde D. Chinese «Laws of Nature»: A Reconsideration.— «Harvard Journal of Asiatic Studies ». Vol. 39, 1979, № 1.
65. Bodde D. Myths of Ancient China.— S. N. Kramer (ed.). «Mythologies of the Ancient World». N. Y., 1961.
66. Chiao Wei. Die Raumbegriffe shang, chung, hsia und ihr Bedeutungswandel.— «Oriens Extremus». Dezember 1971, 18. Jg., H. 2.
67. Chen Chi-yun. Hsün Yüeh (A. D. 184—209). The Life and Reflections of an Early Medieval Confucian. L., 1975.
68. Cheng Chung-ying. Greek and Chinese Views on Time and the Timeless.— «Philosophy East and West». Vol. 24. Honolulu, 1974, № 2, April.
69. Couvreur S. Li Ki ou Mémoires sur les bienséances et les cérémonies. T. 1—2. Ho Kien Fou, 1913.
70. Creel H. G. The Origins of Statecraft in China. Vol. 1. Chicago and London, 1970.
71. Creel H. G. Shen Pu-hai. A Chinese Political Philosopher of the Fourth Century B. C. Chicago and London, 1974.
72. Dubs H. H. The History of the Former Han Dynasty by Pan Ku. Vol. 1. Baltimore, 1938; Vol. 2, 1944; Vol. 3, 1955.
73. Duyvendak J. J. L. The Book of Lord Shang. A Classic of the Chinese School of Law. L., 1928.
73a. Eichhorn W. Die alte chinesische Religion und das Staatskultwesen. Leiden—Köln, 1976.
73б. Erkes E. Spuren chinesischer Weltschöpfungsmythen.— «T'oung Pao». Vol. 28, 1931.
74. Franke O. Geschichte des chinesischen Reiches. Bd 3. B., 1937.
75. Fung Yu-lan. A History of Chinese Philosophy. Vol. 1. Peiping, 1937; Vol. 2. Princeton, 1973.
76. Gale E. M. Discourses on Salt and Iron. A Debate on Salt Control of Commerce and Industry in Ancient China. Leyden, 1931.
77. Graham A. C. The Logic of the Mohist Hsiao-ch'ü.— «T'oung Pao». Vol. 51, 1964, Livr. 1.
77a. Graham A. C. The *Nung-chia* «School of Tillers» and the Origins of Peasant Utopianism in China.— «Bulletin of the School of Oriental and African Studies». Vol. 42, 1979, P. 1.
78. Granet M. Chinese Civilization. L.— N. Y., 1930.
79. Granet M. Das chinesische Denken: Inhalt. Form. Charakter, Übers. von M. Porkert. München, 1963.
80. Hulsewé A. F. P. Remnants of Han Law. Vol. 1. Leiden, 1955.
81. Inaba I. Philosophy of History in Ch'un-ch'iu-kung-yang-hsüeh.— «The Shirin or the Journal of History». Vol. 50, 1967, May, № 3.
82. Keightley D. N. Shang Divination: the Magico-Religious Legacy. A Paper Prepared for the Workshop on Classical Chinese Thought. Harvard University, 2—13 August 1976.
83. Kramers R. P. K'ung Tzü Chia Yü. The School Sayings of Confucius. Leiden, 1950.
83a. Larre C. The Empirical Apperception of Time and the Conception of History in Chinese Thought.— «Culture and Time». P., 1976.
84. Legge J. The Ch'un Ts'ew with the Tso Chuen.— The Chinese Classics. Vol. 5. P. 2. Honkong—London, 1872.
85. Legge J. The She King, or the Book of Poetry.— The Chinese Classics. Vol. 4. P. 1—2. Honkong—London, 1871.
86. Legge J. The Shoo King, or the Book of Historical Documents.— The Chinese Classics. Honkong—London, 1865.
87. Liu Shu-hsien. Time and Temporality: The Chinese Perspective.— «Philosophy East and West». Vol. 24. 1974, № 2, April.

88. L o e w e M. Crisis and Conflict in Han China 104 BC to AD 9. L., 1974.
89. M o r g a n E. Tao, The Great Luminant. Essays from Huai Nan Tzu. London—Shanghai, 1933.
90. N e e d h a m J. Science and Civilisation in China. Vol. 2. Cambridge, 1956.
91. N e e d h a m J. Time and Eastern Man.— J. N e e d h a m. The Grand Titration. Science and Society in East and West. L., 1969.
92. P o k o r a T. The Concept of Progress in Confucianism. Some Observations on the Utopia of K'ang Yu-wei and its Historical Presuppositions.— «East and West». N. S. Vol. 17. 1967, № 3—4, September—December.
93. P o k o r a T. The Etimology of *ku-chi* (or *hua-chi*).— «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft». Bd 122. 1972.
94. P o k o r a T. On the Origin of the Notions T'ai-P'ing and Ta-T'ung in Chinese Philosophy.— «Archiv Orientalni». 1961, 29/3.
95. S i v i n N. Chinese Conceptions of Time.— «Earlham Review». 1966, vol. 1.
96. S i v i n N. Cosmos and Computation in Early Chinese Mathematical Astronomy.— «T'oung Pao». Vol. 55, 1969, Livr. 1—3.
97. S t e i n i n g e r H., M. Granet. Das chinesische Denken..., München, 1963 [рец.].— «Philosophische Rundschau. Eine Vierteljahresschrift für philosophische Kritik». 1965, Januar, 12. Jg., H. 3/4.
98. S w a n n N. L. Food and Money in Ancient China. Princeton, 1950.
99. T j a n T. S. Po Hu T'ung. The Comprehensive Discussion in the White Tiger Hall. Vol. 1. Leiden, 1949; Vol. 2, 1952.
100. T ö k e i F. Genre Theory in China in the 3rd—6 th Centuries (Liu Hsieh's Theory on Poetic Genres). Budapest, 1971.
101. W a l l a c k e r B. E. The Huai-nan-tzu, Book Eleven: Behavior, Culture and the Cosmos. New Haven, Conn., 1962.
101a. W a n g J. C. Y. The Cyclical View of Life and Meaning in the Traditional Chinese Novel.— Études d'histoire et de Littérature chinoises offertes au Professeur Jaroslav Průšek. P., 1976.
102. W i l h e l m H. Change: Eight Lectures on the I Ching. N. Y., 1960.
103. W i l h e l m H. Der Zeitbegriff im Buch der Wandlungen.— «Eranos-Jahrbuch». 1952, 20.
103a. W o o K a n g. Les trois théories politiques du Tch'ouen Ts'ieou interprétées par Tong Tchong-chou d'apres les principes de l'ècole de Kong-yang. P., 1932.
104. Z i m m e r m a n J. H. Die Zeit in der chinesischen Geschichtsschreibung.— «Saeculum». 23, 1972.

Б. Б. Вахтин

# ПОЭТ В КИТАЙСКОЙ ТРАДИЦИИ

В официальной китайской бюрократической номенклатуре мы не находим поэта — такая должность не была нужна ни разу ни одному из правящих императорских дворов на протяжении всего того периода времени, который мы называем условно «старым Китаем», «классическим Китаем», «традиционным Китаем». В Китае каждый образованный человек умел писать стихи. Время произвело жесткий и не всегда справедливый отбор (уже в нашем веке были случайно обнаружены стихи поэта Ван Фаньчжи, утерянные бесследно почти тысячу лет назад), но и в результате этого отбора осталось великое множество имен и произведений.

Должности поэта не было, но поэтов ценили, их популярность — порой посмертная — намного превосходила популярность военачальников и чиновников, произведений их ждали с нетерпением и размножали большими тиражами.

В династийных историях нет разделов, специально посвященных поэтам. Но уже в первой истории мы читаем биографию и первого поэта — речь идет о «Записях историка» Сыма Цяня, где находим «Отдельное повествование о Цюй Юане и о господине Цзя» [29, т. 50, с. 877—883; ср.: 28, с. 205—218; 36, с. 294—297; ср. также 15, с. 173—188; 14, с. 19—26; 16, с. 114—123]. Именно здесь, как мне кажется, сформулированы традиционные представления о поэте, и я позволю себе подробнее остановиться на рассказе Сыма Цяня о Цюй Юане (340?—278? гг. до н. э.).

У чуского царя Хуай-вана (328—299 гг. до н. э.) был, сообщает Сыма Цянь, верный министр по фамилии Цюй, по имени Юань, по прозванию Пин. Этот министр выделялся особыми талантами государственного деятеля, и как таковой, а вовсе не как поэт, он и охарактеризован историком. Но этот одаренный министр недолго пользовался доверием государя — последний поверил клеветникам и недоброжелателям министра и дал ему отставку. Цюй Юаня всего лишь отставили от дел, но он переживает случившееся с необыкновенной силой, он негодует и скорбит, для него это чуть ли не крушение мира — во всяком случае, он твердо убеждается в том, что мир лишен совершенства. Из этого-то сильного чувства, по мнению Сыма Цяня, и рождаются стихи — поэма «Скорбь удаленного» («Лисао»). Послушаем историка: «Царь рассердился и

удалил от себя Цюй Пина. Цюй Пин же был раздосадован, что царь слушает неумных, что клеветники затемняют ясное, что кривда и ложь вредят сановникам, что прямота и истина не дозволены. Он размышлял в уединении, досадовал и огорчался и сочинил поэму „Скорбь удаленного"; „Скорбь удаленного" — это значит „огорчаться из-за того, что тебя удалили от дел"» [36, с. 294].

И далее следует чрезвычайно важное место:

«Небо! — Это начало человека. Отец и мать! — Это корень человека. Когда человек в полном отчаянии, он обращается к своей основе. Поэтому Цюй Пину, доведенному до крайности замороченностью, горечью и утомлением, как было не взывать к Небу? В предельной скорби душевной как было ему не воззвать к отцу с матерью? Цюй Пин шел путем праведным, не уклоняясь, всей верностью и мудростью служил своему господину, но клеветник оказался между ним и царем — было от чего прийти в полное отчаянье. Он был верен, а в нем усомнились, он был чистосердечен, а его по навету прогнали! Мог ли он не возроптать на судьбу? Вот поэма Цюй Пина „Скорбь удаленного" и была порождена этим ропотом на судьбу! „Нравы царств" воспевают любовную страсть, но не разврат, „Малые оды" ропщут на судьбу оклеветанных, но не на порядок. Можно сказать, что в „Скорби удаленного" есть то же, что и в этих двух» [36, с. 294].

Что же общего нашел Сыма Цянь между разделами прославленного «Шицзина» и поэмой опального министра?

Мне кажется, что он говорит об одном достоинстве, одинаковом для «Нравов царств» и «Малых од» — об умении выражать чувство, не впадая в крайность, об искусстве выражения чувства: да, как бы говорит историк, в песнях древности, в части их, говорится о сильном чувстве — о любовной страсти, но нигде в этих песнях не перейдена грань, нигде чувство, владеющее неизвестными поэтами, не привело к выражению в стихах буйства, к утрате меры, к нарушению допустимого — к 淫 (*инь*) — к разврату, блуду; то же и в другой части древних песен — там говорится о 怨 (*юань*) — об обиде, досаде, негодовании, горечи, ропоте на судьбу, вызванном несправедливостью, клеветой, но и это чувство, однако, не приводит к 乱 (*луань*) — к беспорядку, буйству, бунту. Вот и в поэме Цюй Юаня достоинство то же самое: поэт, доведенный отчаянием до предела, до 穷 (*цюн* — «предел»),— испытывающий чувства, до крайности обостренные, сохраняет, однако, в своих стихах меру, не взывает к мятежу против миропорядка, не доходит до отрицания того, что этот миропорядок существует.

Что же помогает ему сохранить веру в миропорядок, что мешает ему отречься от несовершенного мира и проклясть его?

Ему мешает это сделать, по мнению Сыма Цяня, знание того, откуда он, человек, взялся вместе со своими переживаниями, ему мешает знание того, что он рожден Небом и предками — земными



9 Зак. 214

отцом и матерью. Поэтому, когда человек доходит до крайности, истощается, достигает предела отчаяния (*цюн*), он возвращается 反 (*фань*) назад, к другому пределу, к другому полюсу, к своему началу 始 (*ши*), к своему корню 本 (*бэнь*) и взывает к ним: к Небу и родителям; два источника у человека, две причины его появления на свет — и два утешителя, два судьи, два хранителя справедливости — Небо и предки, к которым можно воззвать и к которым в отчаянии и взывают. Здесь суть идеи Сыма Цяня — чувства имеют крайние точки, полюса; жизнь была бы невозможной без способности достигать крайних пределов, но жизнь оказалась бы невозможной и в том случае, если бы предел, край, полюс был бы перейден — начались бы *инь* и *луань* — хаос и анархия, блуд и бунт. Поэзия, порожденная чувством предела, помогает человеку остаться внутри пределов, там, где возможен еще порядок; но адресует она свои сетования не людям, а иным силам — Небу и предкам, к ним возносит жалобы, им, а не людям сообщает о нарушенной справедливости, от них ждет помощи.

Таким образом, уже у Сыма Цяня мы сталкиваемся с довольно полной концепцией поэта и поэзии. Послушаем, как он оценивает поэму Цюй Юаня:

«Чтобы обличить современные ему события, он, повествуя, углубляется до времен императора Ку, рассказывая, приближается вплоть до дней Хуаня из Ци, излагая, касается Тана и У, живших в середине охваченного им времени. Он не оставил незамеченным ничего существенного, проясняя возвышенность *дао*-пути и *дэ*-добродетели, взаимосвязанность всего, с помощью чего можно управиться с хаосом; в его сочинении заложен скрытый смысл, в его словах и фразах содержится сокровенное значение; его устремления чисты, его поведение безупречно; то, о чем он повествует в своей поэме, касается частностей, но указывает на всеобщее; он выбирает примеры из того, что близко ему, а виден в них смысл и для тех, кто от него далеко. Его устремления чисты — поэтому все, о чем он повествует, прекрасно; его поведение безупречно — поэтому он умер, но не сдался, сам удалился от дел... Он выкарабкался из застойной ямы, до краев наполненной грязью! Как цикада, которая выскальзывает из своего панциря, так и он выплыл за пределы пыли и праха, не осквернился черным мусором современного ему мира; он не измарался всей этой мразью, а остался ослепительно чистым! Такое сияние этой воли может вполне соперничать со светом солнца и луны — да, да, может!» [36, с. 294—295].

Из дальнейшего повествования Сыма Цяня мы узнаем, что государь вернул свое доверие Цюй Юаню, восстановил его на службе. Но Цюй Юань вновь попал в опалу при преемнике Хуая, который сослал его на юг. Там произошла знаменитая встреча Цюй Юаня с рыбаком — неким отшельником, ловившим рыбу. Произ-

ведение «Рыбак», похожее на оду-*фу*, Сыма Цянь цитирует, но не полностью, без последних четырех строк — без того четверостишия, которое рыбак произнес на прощание и которое на первый взгляд кажется никак не связанным с их беседой, на деле является иносказательным итогом беседы, точкой зрения отшельника на судьбу Цюй Юаня:

Воды в Цанлан чистые —
Буду мыть в них завязки моей чиновничьей шапки.
Воды в Цанлан грязные —
Буду мыть в них мои ноги.
[29, т. 257, с. 79; ср. 41, с. 390—396].

Цанлан — название реки, образованной слиянием рек Цан и Лан, поэтому Цанлан зависит от чистоты или замутненности последних; не ее, так сказать, заслуга, если вода в ней чистая, и не ее вина, если грязная. А мнение отшельника ясно: когда мир чист, ты можешь участвовать в его делах, служить, «носить чиновничью шапку», как выражались древние китайцы. А когда мир грязен — удались от него, отрекись от его дел, «сними мундир», «уйди с работы» — «омой ноги».

Это четверостишие Сыма Цянь не приводит. Вероятно, ему не понравилось некоторое как бы осуждение Цюй Юаня, прозвучавшее в песенке рыбака-отшельника, некоторый упрек или скорее напоминание, что чистота или нечистота мира не всегда зависят от усилий человека,— и он заканчивает свой пересказ по-другому: Цюй Юань возражает рыбаку, что он, поэт, не может принять порочную темноту и нечистоту мира, и сочиняет поэму «С камнем в объятиях» [29, т. 50, с. 878—879] — ее текст Сыма Цянь приводит полностью — после чего бросается в реку Мило и топится.

Первое свойство Цюй Юаня как поэта, которое подчеркивает историк, это то, что он «не оставил незамеченным ничего существенного» — 靡不毕見 *ми бу би цзянь*, что В. М. Алексеев переводит: «Все это теперь нам стало понятно и ясно вполне» [9, с. 116], В. Панасюк: «При этом он учел все, до самого конца» [15, с. 174], Уотсон: «...не оставив ничего незатронутым» [24, с. 501]. Какой бы перевод мы ни приняли, бесспорно одно: поэт, по мнению первого китайского критика и теоретика литературы, должен не пропустить в предмете, о котором он пишет, ничего существенного, основного. Что же это такое — существенное? Существенное для кого, для чего, с какой точки зрения? Речь, видимо, идет о некоторых коренных принципах древнего китайского миропонимания, но о каких именно, Сыма Цянь не говорит.

Дальше он пишет: 其文約，其辞微 *ци вэнь юэ, ци цы вэй* [36, с. 294] — «В его сочинении заложен скрытый смысл, в его словах и фразах содержится сокровенное значение». Я думаю, что слово *юэ* значит здесь «намек», «подтекст», «многозначность», а слово *вэй* — «неуловимо глубоко скрытый смысл» [36, с. 298]. Таким

образом, перед нами синонимы, говорящие о том, что поэт должен писать аллегорически, символически, образно, метафорически, что смысл его стихов лишь кажется лежащим на поверхности; на самом деле он скрыт, многозначен, не сразу доступен, приложим к разным ситуациям, не сводим к банальности. Наконец, Сыма Цянь оценивает поэта с точки зрения его намерений и поведения: 其志洁，其行廉 *ци чжи цзе, ци син лянь* [36, с. 294], т. е. «его устремления чисты, его поведение безупречно». Но *чжи* это не устремления вообще, а именно те и только те, которые привели Цюй Юаня к написанию поэмы. Поэтому историк хочет нам сказать всей лаконичной фразой примерно следующее.

Чувства, побудившие поэта взяться за сочинение поэмы, безукоризненно чисты, достойны нашего одобрения; поведение его, которое предшествовало возникновению повода для написания поэмы и которое описано в поэме,— сама честность, само бескорыстие; не личная обида послужила причиной стихов, а действительное нарушение мировой справедливости, установленной Небом и государями-первопредками...

Итак, перед нами характеристика поэта, которую мы могли бы кратко свести к тому, что от этого «служителя Неба и первопредков» требуются глубокие познания и ум, мастерское владение словом во всей многозначности, безукоризненная личная нравственность как в чувствах, так и в поведении.

И что же тогда?

А тогда его произведения будут 芳 (*фан*) «прекрасны», как принято переводить (и совершенно справедливо) это слово, но оно значит еще и «благоухание», «аромат», «душистость весенних — вообще всего цветущего — цветов и растений», а сверх того еще и красоту проявлений *дао*-пути и *дэ*-добродетели... В этом слове соединены и отвлеченное понятие идеала, и чувственно-конкретное понятие благоухающих цветов.

И в этом цель поэта? Остаться чистым и сообщить своим произведениям высшее совершенство?

Нет, не в этом. Это только ступень к достижению конечной цели поэта. А цель эта — если не восстановить нарушенную в мире справедливость самому, то, по крайней мере, попытаться это сделать, воззвав к высшим силам, в «ведении» которых эта справедливость находится. И вот только если эта конечная цель поэтом будет достигнута, тогда его воля, его устремления засияют над миром так ярко, что смогут соперничать со светом солнца и луны.

Такую концепцию поэта мы находим у Сыма Цяня. Но, как показали исследователи его творчества, великий историк не столько сочинял концепции, сколько передавал их [11; 22], т. е. был самим собой, историком прежде всего. И потому все то, о чем он поведал в жизнеописании Цюй Юаня, в основном содержится в том материале, которым историк располагал и который он упоминает,

пересказывает и цитирует. А материал этот — поэтические произведения как самого Цюй Юаня, так и того господина Цзя, жизнеописание которого помещено рядом с повествованием о Цюй Юане, поэта и государственного деятеля Цзя И (201—169 гг. до н. э.). Обратимся же к этому материалу — к поэме «Скорбь удаленного» и к «Плачу по Цюй Юаню» Цзя И [29, т. 257, с. 3—25; 34, с. 509—535; 18; 8; 41, с. 23—99].

В начале поэмы поэт кратко говорит о своей родословной, о своих именах и сообщает:

Я был щедро одарен внутренней красотой,
А к ней прибавился еще и талант наставника!

Иными словами, автор сразу же сообщает нам, что у него не только от природы были отличные душевные качества, но сверх того он еще обладал способностью умело решать чужие проблемы, разбираться в сложных вопросах управления миром.

Поэт сообщает, что он спешил применить свои способности на деле, так как время скоротечно. Он пишет:

Думаю с тоской, что опадают, вянут травы и деревья,
Страшусь того, что приближается закат красивого человека.

Кто же этот «красивый человек»? Одни считали, что поэт имел в виду князя своего Хуая, другие — самого себя, третьи — вообще кого-то, находящегося в расцвете сил [34, с. 512]. Боюсь, что это сомнение неразрешимо и что каждый волен понимать под «красивым человеком» кого угодно. Впрочем, не надо переводить в однозначные термины комментария поэтическую метафору. Поэт говорит ясно: «Тоскливо мне, что не бывает на свете ни цветка, ни дерева, которые не утратили бы лепестков, не потеряли бы листьев! Страшно мне, что и прекраснейшие из людей неотклонимо приближаются к смерти!». И при таком «переводе» все толкователи окажутся правы: в «красивые люди» попадут и Цюй Юань, и князь Хуай, и вообще все мудрецы...

Итак, Цюй Юань торопился служить. Он сообщает нам далее, что чувствовал в себе силы продолжить традиции древности и намекает, что он, Цюй Юань, мистически наделен даром помочь своему государю основать новую великую династию — возможно, что именно эта идея вдохновляла Цюй Юаня. Поэт говорит, что он следовал традициям древности, но государь его не понял, внял клевете и отставил от дел, т. е. лишил возможности осуществить свою программу — в этом поэт видит несовершенство мира и обвиняет его в корыстолюбии, в стремлении людей обладать имуществом (貪 *тань*) и пищей (婪 *лань*), в том, что жадные до мирских благ меряют всех на свой аршин; их порок Цюй Юань считает чертой женской — «ревностью» (*цзи ду*). Здесь не место вступать в полемику или даже ставить под сомнение стариннейшую тради-

цию комментирования поэмы, согласно которой во взаимоотношениях мужчины с женщинами (в условиях полигамии) виделась как бы модель взаимоотношений государя с приближенными — под этим углом зрения принято и понимать, и переводить поэму, вводя комментарий в текст перевода,— хотя трудно сказать, что получилось бы, если бы поэма была прочитана наоборот — как поэма о любви, черпающая свои образы порой из мира взаимоотношений мужчины и женщины; от такой перестановки слагаемых сумма решительно бы изменилась — и, во всяком случае, некоторые темные места поэмы получили бы более логичное объяснение (хотя другие места, конечно, затемнились бы).

Далее Цюй Юань продолжает укорять современников, которые ему завидуют, ревнуют к его успехам у князя, и ставит им в пример мудрецов древности и их совершенство. Свое стремление подражать древнему благочестию поэт сравнивает со стремлением одеваться в нарядные уборы из благоухающих цветов и трав; им он решительно противопоставляет чертополох, бурьян — олицетворение толпы завистников, бездарей, мздоимцев и прочих лиходеев, которым поэт противостоит. В поэме обращает внимание обилие личных местоимений первого лица: *юй* и *у* встречаются чуть ли не в каждой строке.

Когда читаешь это, согласно известному трафарету, «безудержное самовосхваление», то становится ясно, как громко заявила о себе в древнем Китае личность, индивидуальность, причем заявила устами первого национального поэта! Цюй Юань страстно и безоговорочно противопоставляет себя толпе. На одном полюсе у него оказывается «я», «поэт», явление исключительное, из ряда вон выходящее, наделенное всеми возможными добродетелями, на другом — толпа, обремененная заурядностью и пороками, причем толпа так и названа — *чжун* «толпа», *чжун цзе* «все остальные». Именно в превосходстве своем над «всеми остальными» Цюй Юань видит причину своего отстранения, но заявляет, что готов скорее умереть, чем отступить от своих убеждений.

Далее следует диалог поэта с какой-то женщиной — не то с сестрой, не то с возлюбленной. Женщина упрекает Цюй Юаня за ненужную прямоту и призывает его слиться с толпой, не выделяться из нее, одеться в те же сорняки, в которые одеты все прочие:

Бурьян — репей, чертополох — их полно в мире,
А ты один отъединился и в них не одеваешься!

Все люди, продолжает женщина уговаривать загордившегося поэта, держатся вместе, заодно, действуют пусть и неблагородно, но сообща, один ты избегаешь их общества и меня не слушаешь.

Я, возражает ей Цюй Юань, во всем следовал установлениям древних мудрецов — и вот влачу в тоске свои годы; отвечать же я

буду не тебе и говорить буду не с тобой, а с самим императором Шунем, на могилу которого с этой целью и отправляюсь.

Шуню поэт собирается сказать следующее: в глубокой древности (по традиционной китайской хронологии лет за 1700 до Цюй Юаня) плохо кончали все, кто нарушал меру, кто преступал нравственный закон; напротив, хорошо складывалась судьба тех, кто этому закону следовал и кто брал себе в советники достойных. В этом проявлялась беспристрастность Неба — «державное Небо не испытывает ни к кому личного пристрастия», Небо помогает лишь тем, *дэ*-добродетель которых совершенна; лишь те получают право на власть, чье собственное поведение безупречно. Только в опыте ранних династий можно найти основу для верного взгляда на судьбы людей; нет сомнения, что те, которые не ведут себя в соответствии со справедливостью и добротой (*и* и *шань*), обречены утратить свою власть. Поэт настолько в этом непоколебимо убежден, что говорит Шуню, что вот он, Цюй Юань, стоит уже на краю обрыва — и ни в чем не раскаивается! Случалось, говорит он, что и в древности мудрецы не могли поладить с толпой, но и они предпочитали смерть подлаживанию. Невыносимо горько поэту, что жизнь его сложилась неудачно: «Плачу, что жизнь моя потрачена впустую!» — этими словами заканчивает Цюй Юань свою жалобу предку. Преклонив перед Шунем колени и еще раз напомнив последнему, что не собьется с пути истинного, Цюй Юань отправляется путешествовать по иному миру, по небу и по миру *сы хуан* «четырех пустошей», т. е. по тем четырем сторонам света, куда не достигает благотворное воздействие того учения и тех письменных оснований этого учения, которое преобразовало и цивилизовало весь мир, известный Цюй Юаню. Важно отметить, что в китайских представлениях небо — не только некоторая абстракция, но и вполне конкретное пространство, не менее (если порой не более) реальное, чем земная твердь.

Что же ищет Цюй Юань во время этих странствий? Что ему нужно в запредельных мирах?

Сначала он ищет встречи с Небесным государем, с Тянь-ди, но поэта не впускают во врата, ведущие ко дворцу Тянь-ди, и поэтому нам остается неизвестным, с какой целью поэт туда направлялся.

Затем он ищет женщину, с которой хотел бы вступить в брак, но и эти поиски оканчиваются неудачей — нет ему успеха и в этом, его сватовство к небожительницам отвергнуто...

Поэт обращается к оракулу — к прорицательнице Линфэнь — с вопросом, кто же ему пара в Поднебесной, кто же его полюбит? Не сошелся же свет клином на тех, кто от него отвернулся! Ответ вещуньи исключительно интересен. Она советует поэту не терять надежду и уйти в далекие края. Разве нет в других местах душистых трав? Ведь мир исполнен тайны и уходит во мрак, почему 

же поэт так твердо уверен, что должен искать исполнения своих чаяний только там, где он родился? Как он может знать заранее, где его ждет успех, а где — неудача? Не все ли ему равно, любит ли его чернь или презирает? Ведь только те мелкие людишки, что сбиваются в клики (букв.: 党人 *дан жэнь* — «люди из объединения величиной в пятьсот дворов»), в толпу, стремятся отличиться перед другими; но все их отличия иллюзорны; это полынь, которой они опоясываются, а не редкостная орхидея, которая не для такого заурядного люда (букв.: 戶 *ху* «двор», т. е., видимо, те, которые за каждым входом, «все»). Они не в силах отличить полынь от орхидеи, где же им оценить прекрасную драгоценность, редкостный камень! У таких в мешочках для благовоний грязь одна, а они еще смеют утверждать, что для них недостаточно благоуханны редкостные цветы!

На этом ответ вещуньи заканчивается. Она укрепила Цюй Юаня в уверенности в его исключительности и посоветовала ему уйти из этого мира подальше, искать признания на стороне.

Но Цюй Юань не удовлетворен гаданием Линфэнь, он обращается еще к одной прорицательнице, к Усянь. Та, как и Линфэнь, советует ему искать себе такого господина, который был бы достоин Цюй Юаня. Она приводит поэту примеры из истории, показывающие, что удачное сочетание добродетельных министров с мудрыми государями случалось, и торопит его — скоро кукушка возвестит конец весны и наступление лета, т. е. близко время, когда кончится расцвет (芳 *фан*) таланта его как государственного деятеля.

Цюй Юань снова говорит, что его *дэ*-добродетель прекрасна, и объясняет, почему он ищет жену — он хочет найти гармонию. И снова он осуждает в своих бедах толпу.

Наконец Цюй Юань уезжает. Пищей ему послужат, говорит он, волшебные яства, колесница его украшена драгоценными камнями и слоновой костью, запряжены в нее не кони — драконы. Повторив еще раз, что не нашел он здесь такого человека, с которым сердца были бы едины (同 *тун*), он отправляется сначала к горам Куньлунь, к которым ведет дорога от края до края неба. Странствие поэта началось утром и закончилось вечером, летел он в сопровождении фениксов. Быть может, это его путешествие и вызвало сравнение Сыма Цянем его с солнцем — поэт следует путем солнца и движется все дальше и дальше на запад. Вот перед ним фантастические «льющиеся пески» и Красная река — достопримечательности волшебного края. Мост через эту реку образовали для него драконы. Владыке Западного неба Цюй Юань повелевает переправить его — и тот повинуется. Дорога трудна и опасна, но поэт отправляется дальше, окруженный сонмом колесниц, его охраняющих. Миновав гору Бучжоу, Цюй Юань достиг цели своего путешествия — Западного моря, т. е. края, западнее

которого, видимо, уже нет ничего. В стройном порядке тысячи колесниц, сопровождавшие Цюй Юаня, прибыли к этому морю и остановились. Но душа поэта не остановилась, она продолжала нестись вверх и вдаль... Преисполненный радостных чувств, поэт поет священные гимны и танцует сакральные танцы. Занимается заря следующего дня, восходит солнце, озаряя все вокруг нестерпимо ярким светом. И вот там внизу, в лучах взошедшего солнца Цюй Юань неожиданно видит свою родную деревню ( 旧乡 *цзю сян*). Печаль овладевает и поэтом и всеми, кто его сопровождал. Родные места притягивают взор Цюй Юаня, мешают ему наслаждаться пребыванием в ином мире, не дают ему освободиться до конца.

Куда же удалился Цюй Юань, где он пребывал, когда «взглянул вниз» ( 临 *линь*) [34, с. 534] и увидел родные места? Что он находился в волшебных краях — это несомненно. Но мне кажется, что поэт пребывал еще и в той идеально прекрасной древности, которая, по представлениям китайцев, расположена не «позади», как прошлое у нас, а «наверху» (ср. выражение: 上古 *шан гу* «верхняя (глубокая) древность» и т. п.). И в этом-то Эдеме поэт не удержался — последние пять строк поэмы, ее эпилог подчеркивают трагедию Цюй Юаня:

Надежды нет!
В моей стране меня никто не знает —
Так зачем же мне вновь заботиться о ее делах?
Не нашлось никого, достойного моих прекрасных замыслов,
Так отправлюсь я туда, где поселился Пэн Сянь!

Как известно, мудрец древности Пэн Сянь утопился, когда государь не послушался его советов,— и Цюй Юань прямо говорит, что следует его примеру...

Итак, все то, о чем поведал прозаически Сыма Цянь, в поэтической форме было рассказано и Цюй Юанем (за исключением ряда деталей биографии, известных Сыма Цяню, видимо, из других источников). Там, где поэт повествует о своем уходе от мира в образах пышных и фантастических, историк упоминает только рыбака-отшельника, с которым Цюй Юань уединился перед смертью и от которого получил такое прямое наставление. Там, где поэт намекает на единство своего пути по небу с путем солнца, историк ограничивается сравнением сверкания духа Цюй Юаня с солнечным светом и т. д.

Цюй Юань отказался от отшельничества, отверг уход из мира, предпочел такому бегству смерть. По природе своей он был деятелем, он стремился участвовать в делах мира, будучи уверен, что он знает, как надо действовать, что́ есть благо для мира и как этого блага достичь. Но в его творчестве (и в биографии его, написанной Сыма Цянем) были указаны и другие пути — и о них откровенно сказал Цзя И в «Плаче по Цюй Юаню».

Приведу эту небольшую поэму полностью, разумеется, в прозаическом переводе. Она заслуживает особого внимания, так как в ней тоже закладывались основы тех главных двух образов поэтов, двух путей, открывавшихся как перед поэтами лично, так и перед их творчеством, которые потом предстают перед нами в противоречивом единстве на тысячелетней арене китайской поэзии.

**Плач по Цюй Юаню**

Я почтительно принял всемилостивейший указ
И, ожидая наказания за неизбежные ошибки, стал
править в Чанша.
Здесь я услышал толки о том, как Цюй Юань
Утопился в реке Мило.
Вот и я поселился у реки Сян
И водам ее вручил такой вот плач по этому Учителю:
В жизни ты встретился с бесчестными людьми,
И они привели тебя к гибели.
О, горе! О, плачу!
Не нашел ты счастья в то время, когда жил.
Жар-птица и феникс скрылись и было их не видать,
Совы и филины летали свободно.
Уважали людей, лишенных всяких способностей,
Клеветники и льстецы были в фаворе,
Мудрые и совершенные были отстранены,
Их прямота переиначивалась.
Даже Суя и И называли своекорыстными,
А Чжи и Цзяо называли бескорыстными!
Меч Мое считали тупым,
А свинцовые ножи прославляли за остроту!
Учитель пострадал безвинно!
Опрокинули и выбросили чжоуский треножник,
А глиняный горшок был для них драгоценен.
Больного буйвола впрягли в колесницу,
Хромую клячу поставили в пристяжных,
А породистый жеребец, выбиваясь из сил,
Возил телеги с солью.
Из головных уборов сановников делали подметки —
Не могло в таких условиях быть далеко до смуты...
Как горько мне, Учитель!
Ты был в несчастье!

Эпилог:

«Надежды нет!
В моей стране меня никто не знает»...
Смогу ли я рассказать о смущающих меня чувствах?..
Вот феникс в высях — он ведь удаляется в небо,
Улетает прочь и скрывается вдали.
Вот бессмертный дракон в бездонных глубях девяти
омутов —
Он ведь скрывает свое совершенство в недоступных
глубинах...
Крокодилы и выдры прячутся от него подальше,
А улитки и пиявки тем более!
Бессмертная добродетель благородного и совершенномудрого

Удаляется от грязного мира и прячется, отстраняясь
от него,
Ведь если единорога взнуздать и привязать,
То чем он будет отличаться от собаки или овцы?
Ты, Учитель, растерялся, не решился уйти прочь
от преступлений мира —
Вот в чем причина твоих страданий.
Ты обошел весь мир и мог бы служить советником
любому государю,
Свет для тебя клином что ли сошелся именно
на этом Чу?
В недосягаемой высоте парит феникс,
Источает добродетель, и ее сияние струится вниз.
Едва увидит он ловушку своему
совершенству-добродетели,
Как взлетает еще выше!
В какой-нибудь крошечной грязной канаве
Разве может поместиться гигантская рыба,
глотающая лодки?
Осетр и кит в мелких реках и озерах
Падут неизбежно жертвой муравьев и червей[1]...
[32, с. 1—5].

Нетрудно видеть, что главная мысль оды заключается в том, что Чу во времена Цюй Юаня было отвратительным местом, грязной клоакой, недостойной такого исключительного человека, каким являлся Цюй Юань. Отдав должное поэту, называя его Учителем, горько поплакав над его участью, Цзя И, тем не менее, называет причиной страданий Цюй Юаня не преступность окружавшего его мира, не внешнюю скверну, а его самого. Ошибка Цюй Юаня, по мнению Цзя И, заключалась в том, что поэт не ушел служить другому государю или вообще не удалился от дел — подальше от мира. Мысль Цзя И очень простая и ясная — яркая личность имеет право не служить недостойному правителю.

Итак, Цзя И указывает выход поэту-деятелю — перестать быть деятелем, стать выше мира, как феникс, уйти вглубь, как священный дракон, скрыться в океане, как огромные рыбы. Иными словами, стать вне этого мира. И тем самым сохранить в чистоте свою *дэ*-добродетель, которая будет воздействовать на мир, так сказать, самим фактом своего существования.

Замечательное изложение даосского символа веры (а уход от мира сего обычно связывают именно с даосской философией) мы находим в оде-*фу* того же Цзя И «Птица смерти».

Приведу лишь вторую половину этой оды, где содержится ряд мотивов, характерных для понимания идей даосизма. Название

[1] Верхняя часть реки Мило называлась Сян; Суй (Бянь Суй) — древний мудрец, отказавшийся от власти; И (Бо И) — самоотверженный герой древности, уступивший власть младшему брату и умерший, отказавшись принимать пищу, чтобы сохранить верность династии; Чжи — известный бандит древности, как и Цзяо; Мое — знаменитый меч, которому, согласно традиции, присваивали собственное имя.

оды «Пэн няо фу» переводилось по-разному, но большинство переводчиков и комментаторов сходилось на том, что эта птица (сова, рогатая сова) — вестник несчастья, что если такая сова залетит к кому-нибудь в дом, то хозяин непременно умрет. И начинается ода именно с того, что к автору залетает эта птица; оракул говорит, что автору предстоит отъезд; автор вопрошает, куда же, но ответа не получает — никто не знает, куда отбывает человек после смерти. И тогда автор берется ответить на свой вопрос сам, следуя Чжуан-цзы и Лао-цзы — ответить на вопрос о жизни и смерти, о непрерывности изменений:

Небо и Земля являются топкой,
Творец изменений — плавильщиком,
Начала *инь* и *ян* — древесным углем,
А все сущее на свете — медью.
Сплавляется и расплавляется, гаснет и раздувается —
Нет ничего неизменного и незыблемого в этих превращениях.
Были тысячи перемен, десятки тысяч преобразований —
А жизнь еще и не начала приближаться к пределу!
Человек... Он появляется вдруг и не по своей воле —
Стоит ли ему цепляться за жизнь?
Произойдет с ним изменение — появится нечто странное, труп,—
Стоит ли ему из-за этого приходить в смятение?
Недостаточно мудрый гордится тем, что он существует.
Презирает других, высоко ценит свое «я».
Но постигший, что такое человек, видит шире —
Он знает, что нечто не может превратиться в ничто.
Алчный гонится за богатством,
Неугомонный гонится за славой,
Честолюбивый умирает ради обладания властью,
А все вообще люди жаждут жить.
Движутся люди, гонясь за выгодным, удирая от неприятного,
Мечутся из стороны в сторону...
А выдающийся человек не уклоняется от прямого пути —
Для него любые изменения суть одно.
Глупец связан путами повседневности,
Страдает, словно узник в тюрьме.
А стремящийся к истине избегает всего сущего,
Остается с одним только *дао*-путем.
Люди толпы пребывают в путанице соблазнов,
Любовь и ненависть накапливаются в их сердцах.
Человек, познавший истину, пребывает в спокойствии и тишине,
Он живет с одним только *дао*-путем.
Он отказался от мудрости, он пренебрегает телом,
Покидает пределы естественности, утрачивает себя...
Далекий, опустошенный, слившийся с изначальным,
Он парит в гармонии с *дао*-путем.
Попадает на поверхность течения — и плывет, повинуясь ему,
Упирается в остров на реке — и стоит, подчиняясь преграде.

Тело свое он вверяет всецело повелению Неба,
Не считает себя принадлежащим себе.
Жить для него — как отдаться течению,
Умереть для него — как уйти отдыхать.
Он невозмутим, как поверхность родника, питающегося
водой из глубины,
Он движется, как неуправляемая лодка.
Он не дорожит миром живых,
Дрейфует по нему, погруженный в пустоту.
Человек, постигший *дэ*-добродетель, не имеет
привязанностей,
Познавший повеление Неба избавлен от печалей.
Жизнь и смерть, счастье и несчастье — какие это пустяки!
Стоит ли тревожиться из-за этаких мелочей...
[28, с. 1—6; ср. 15, с. 184—187 и 24, с. 512—514].

Нет ничего удивительного в том, что человек, для которого эти представления стали убедительными, стремился уйти из мира, отдаться потоку бытия, отвергнуть все призрачные ценности общества, чтобы стать «постигшим *дао*».

После Цзя И мы не можем назвать, пожалуй, ни одного поэта, который не отдал бы дань идее ухода от мира либо в своих стихах, либо на деле.

В статье Ли Цзи «Меняющаяся концепция отшельника в китайской литературе» [23], представляющей интересную попытку проследить явление в его развитии, справедливо отмечено то обстоятельство, что уже при ханьской империи укрепилось мнение, согласно которому все образованные люди пребывают в разладе с эпохой, и потому можно быть одновременно и отшельником и деятелем, что умирать за свои убеждения, по крайней мере, глупо, что всегда можно найти некоторый компромисс — быть внешне одним, а внутренне другим. Автор статьи пишет:

«Такое поведение может показаться не заслуживающим ничего, кроме презрения; но если мы будем видеть в нем не только упадок древнего идеала отшельничества, но и выход из трудного положения китайского интеллигента, то мы сможем лучше понять его, интеллигента, очевидный самообман» [23, с. 242].

Напомню, что каждый образованный китаец всегда умел писать стихи и уж, во всяком случае, был или считал себя их знатоком и ценителем. Поэтому то, что относится к интеллигенту, справедливо и по отношению к поэту: поэты тоже оказались перед выбором, им тоже предстояло определить направленность своего творчества, его цели. На рубеже нашей эры китайскому поэту предстояло решить важнейший нравственный вопрос: как вести себя в мире? Вступить ли с порочным миром в смертельный конфликт или искать свободу за пределами этого мира?

Первым и без особого труда поэты решили вопрос о государ-

ственной службе, об участии в делах управления миром. Если служить не нравилось, то службу надо было бросать, надо было «возвращаться к полям», т. е. уезжать в родные места, где имелась собственная земля, обычно сдаваемая в аренду, и жить там.

Первый памятник поэзии, в котором воспето такое бегство от службы — знаменитая ода-*фу* Чжан Хэна (78—139) «Возвращаюсь к полям» [28, с. 82—84]. Автор ее утратил доверие государя, но в отличие от Цюй Юаня бороться за свои убеждения не стал, а вернулся на родину, о чем и написал. Ода небольшая, в ней всего сорок строк, содержание ее следующее.

Отметив, что нет гармонии между ним и современным ему миром, Чжан Хэн говорит, что хотел бы, подобно Цюй Юаню, вместе с рыбаком-отшельником постигать радость ухода от мира, хотел бы удалиться прочь и подальше от пыли (*ай чэнь*), навсегда проститься с заботами и суетой современности. И поэт уходит от мира. Именно этот поступок — удаление от суетного, пыльного и грязного мира — и есть «возвращение к полям». И вот Чжан Хэн вернулся домой. Он пишет о том, что прекрасно поохотиться и половить рыбу здесь весной, когда природа благоухает, птицы летают парами, распевая любовные песни, доносятся голоса драконов из глубоких омутов, в горах ревут тигры. Солнце станет клониться к закату, начнут косо ложиться тени, на смену солнцу встанет луна — и какое наслаждение скитаться с Ваншу — возничим лунной колесницы! И только с наступлением темноты прекращать охоту! Но поэт вспоминает завет Лао-цзы (речь идет о следующем месте: «Пуститься вскачь, погнать коней, целиком отдаться охоте — о, какое неистовство это вызывает в сердцах людей!») [29, т. 151, с. 5; ср. 20, с. 121] и возвращается в свою «хижину из полыни», где играет на пятиструнной лютне, которую изобрел еще Шунь, читает книги, передающие наставления Чжоу-гуна и Конфуция, пишет и сам, стараясь передать существо того, что завещано совершенномудрыми правителями древности. И в последних двух строчках Чжан Хэн говорит:

И вот отпущу свое сердце на волю — за пределы природы,
Стану ли размышлять, на славу или на позор сюда вернулся!

Вот это выражение «за пределы природы» (物外 *у вай*), за пределы мира, этого мира, вещного, предметного мира, наиболее полно выражает идею существования иного мира, не менее, впрочем, реального, чем «этот». В иной мир и удалился Чжан Хэн, первый, насколько мне известно, поэт, исправивший «ошибку» Цюй Юаня. Есть ли связь между «тем» и «этим» миром? Да, утверждают поэты, начиная с Цзя И, есть, но она выражается мистическим образом, через некоторое воздействие *дэ*-добродетели, накопленной поэтом в «том» мире, на мир «этот». Это излияние

добродетели служит единственным мостом между поэтом, находящимся «далеко» и «вне», и порочной действительностью.

Образцом такого ухода в «отшельничество» считался и считается Тао Цянь (365—427) поэт, творчество которого было извлечено из относительного забвения и заново осмыслено позднее, приблизительно в VIII—IX вв.

Тао Цянь оставил нам как бы своего рода «автобиографию» — он любил писать о себе в третьем лице (впрочем, как и в первом). Я имею в виду его «Жизнеописание ученого, прозванного Пять Ив» [31, с. 123—124]. Позволю себе отослать интересующихся полным текстом к переводу В. М. Алексеева [9, с. 178—179], а здесь ограничусь лишь пересказом этой вещи.

Прежде всего, обращает внимание иронический тон «Жизнеописания». Уже первые фразы («Не знаю, откуда этот ученый, и не мог выяснить его фамилию и имя») настраивают читателя на несколько несерьезный лад, поскольку уж кто-кто, а Тао Цянь знал отлично и откуда он сам родом, и как его зовут. Но читателю предлагается некоторая игра: сделать вид, что речь идет не о Тао Цяне, зная при этом, что речь все-таки идет именно о нем. С помощью этого приема произведению сообщается несколько необязательный характер, оно само ставится в ряд того, что способствовало освобождению автора от мирских пут. Почему этого ученого прозвали «Пять Ив»? Да просто потому, что около его дома именно столько ив и росло, уверяет нас поэт, и мы не знаем, верить ему или не верить. Ведь и позднее одного великого поэта прозвали по месту его жизни — «Холодная Гора», и от этого поэта не осталось ни имени, ни рода, никакой биографии не осталось, но мы сильно ошиблись бы, если бы поверили тому, что прозвище его значит только то, что лежит на поверхности. Нет, «Холодная Гора» (Хань-шань, о котором речь ниже) — это глубокий символ полной отрешенности от страстей мира. Не разыгрывает ли нас Тао? Не случайно же он поселился там, где было пять ив, а не четыре или три! Может быть, он намекает на то, что «ива» значила одновременно пятую ноту китайской гаммы, а та, в свою очередь, соответствовала *у* — тому предметному миру, за пределы которого устремлялся еще Чжан Хэн? А слово «пять» звучало похоже на отрицание? И тогда прозвище значило бы не «Пять Ив», а «Не принадлежащий к этому миру»? Эти догадки очень слабы, но я все-таки решился их привести, чтобы показать, как ждешь от Тао всюду игры — словами, понятиями, идеями. Говорит одно, подразумевает другое — это ли не признак иронии?

Герой Тао Цяня любил читать книги, но не искал к ним очень уж дотошных комментариев — ему достаточно было самозабвенно радоваться каждый раз, когда он встречал в этих книгах свежую идею. Обрадуется такой идее — и забудет о еде. О еде-то забудет, а вот выпить — не забудет, это у него в крови, выпить, 

это самая суть, главнейшая черта его характера. Да вот беда — семья у него обеднела, сам он нигде не служил, о славе и доходах не заботился, выпивки в доме частенько не было. Тогда пил не дома, а у родственников и друзей — спасибо им,— когда у самих было, что выпить, не забывали и его позвать. А он все до капли выпивал, стараясь напиться во что бы то ни стало! И напивался. И вот тогда он мог остаться посидеть в гостях, мог уйти, все ему было — несущественно...

Несущественно ему было и то, что в доме у него — шаром покати, что крыша течет, а стены дырявые. Несущественно было ему и то, что одежда на нем вся в заплатах, что запасов в доме решительно никаких нет. Все — несущественно, только напиться — существенно. Был он всегда совершенно невозмутим и спокоен, писал стихи и иные произведения для собственного наслаждения (自娱 *цзы юй*), и в них ярко проявлялась его воля, его чувства, страсти (志 *чжи*). Так он незаметно и прожил всю жизнь, не найдя для себя существенным позаботиться что-то приобрести или встревожиться из-за утраты.

В жизнеописаниях официальных историков полагалось после рассказа о жизни героя произнести ему «Славословие». Славит самого себя и Тао Цянь. Послушаем, за что же он себя хвалит.

Некогда в древности в Ци жил знаменитый отшельник Цяньлоу. Ему предлагали самые высокие посты, но он от них отказался, хотя и был так беден, что одежды его едва хватало, чтобы прикрыть тело, когда он умер. В славословии самому себе Тао Цянь прежде всего вспоминает слова, сказанные Цяньлоу жене: «Не горюй, когда мы бедны и неизвестны, не жадничай, когда мы богаты и знатны». Разве не мог сказать то же самое о себе и ученый Пять Ив? Пил он вино, когда угощали, слагал стихи и радовался, что в них выражалась его воля! Счастливый он, как подданные государя У-хуая или государя Гэ-тяня, жившие в абсолютном счастье! При этих мифических государях ничто не менялось, царили достаток и радость, и люди не любопытствовали даже, как живут другие, настолько им самим было хорошо.

Таково это жизнеописание, в котором полно сформулированы идеалы отшельника-поэта: отрешиться от мира, пить вино и сочинять стихи, чтобы свободно выражать свою душу.

Творчество Тао Цяня богато и разнообразно, но преобладают в нем мысли и настроения, выраженные в «автобиографии». Одна только нота в этом гимне поэтической и человеческой свободе прозвучала тревожно — нота конца жизни, которую поэт прожил незаметно. Уж не омрачила ли ему радости беззаботного существования мысль о смерти?

Да, именно эта тревога преследовала всех, кто уходил от активной жизни, кто освобождался от обязанностей. Более того,

мысль о смерти была едва ли не главной у всех, кто погружался в блаженство отшельничества...

Это отчетливо видно из другой оды-*фу* Тао Цяня — «Домой» [9, с. 175—177; 10, с. 217—219], которая занимает одно из важнейших мест в истории отшельничества китайских поэтов.

В предисловии к оде поэт так объясняет причины своего ухода со службы: «У меня такой характер, что я люблю жить по прихоти своей и не принимаю того, что мне навязывают насильно. Жить в голоде и холоде, конечно, тяжело, но и отречение от самого себя ни к чему, кроме болезни, привести не может! Казалось, что забочусь я о делах других людей, а в сущности служил я только собственному брюху... Вот из-за этого стал я нервничать, впал в тоску безысходную и начал остро ощущать стыд перед своими первоначальными мечтами» [31, с. 135].

Словами «первоначальные мечты» я перевожу китайское 平生志 (*пин шэн чжи*), где нам знакомо слово *чжи*, т. е. то, что выражается поэзией.

Первое, что делает поэт, вернувшись домой после того, как он оставил службу,— напивается допьяна вином. И только тогда ему становится хорошо. А дальше он решительно ничего не делает — он гуляет, отдыхает, любуется облаками, птицами, гладит сосну. Он наслаждается этим бездельем и снова объясняет, почему он так стремился домой: 世与我而相违 *ши юй во эр сян вэй* — «Мир и я — мы забудем друг о друге» [10, с. 218].

Иными словами, поэт бросил службу потому, что он не хотел иметь больше никаких отношений с современным ему миром тех, кто служит.

А что же приобрел поэт в отшельничестве? Родных, с которыми он ведет сердечные беседы, книги и музыку, которые прогоняют хандру, интерес к полям, которые возделывают крестьяне, свободные поездки в крытой повозке или в одиноком челноке... Восхищается он тем, что в круговороте времен года все растения умирают, но воскресают вновь... И здесь вступает тема смерти: поэта волнует, что жизнь его идет к неизбежному концу. И он пишет:

Ах, жизнь моя идет к концу!
Тело мое в этом мире
Сколько еще проживет?
Как тут не смирить сердце, чтобы оно терпеливо относилось
и к уходу из мира и к задержке в нем?
Чтобы не металось оно, не толкало меня куда-то спешить —
ведь куда?..
Я не хочу ни богатства, ни знатности,
Я не могу и мечтать — попасть в селения бессмертных...
...И вот, пока включаюсь в круговорот превращений,
возвращаюсь к истокам,
Без колебаний радуюсь судьбе, дарованной Небом!



10 Зак. 214

Последние две строки приведу и по-китайски:

聊乘化以归尽， *ляо шэн хуа и гуй цзинь*
乐夫天命復奚疑 *лэ фу тянь мин фу си и!*

Следовать вечному круговороту природы, вернуться к истокам, туда, где я пребывал до рождения,— вот судьба, говорит нам поэт, которой я радуюсь без колебаний и ради которой я ушел от мира суеты, от всяких стремлений к богатству, знатности, ушел от надежд и желаний, даже отказался от мечты поселиться в обители бессмертных. Вот где возвращение (*гуй*) к полям и садам, домой, в родную деревню становится возвращением в небытие (*цзинь*), в «ничто», как переводит В. М. Алексеев [9, с. 177]. Н. И. Конрад всю предпоследнюю строку переводит: «Отдаю всего себя великой природе и иду к концу» [10, с. 219].

Уход со службы был лишь синонимом ухода из «этого мира» — за его пределы, как у Чжан Хэна, в ничто, как у Тао Цяня. С этим ничто мы встречаемся у последнего и в цикле стихотворений «Тело, тень и душа» [31, с. 45—50]. В первом стихотворении цикла («Послание тела к тени») тело предлагает, поскольку смерть неизбежна, пить вино и радоваться жизни, пока жив. Во втором стихотворении («Ответ тени телу») неизбежность смерти признается, но вывод из этой неизбежности иной: нужно утверждаться в добродетели, оставить после себя любовь к себе, прославить свое имя, закрепить отзвук своей личности в мире («тень» личности). В третьем и последнем стихотворении вступает в обмен посланиями душа — стихотворение так и называется «Душа разъясняет»:

Гончарный круг вселенной бессилен помочь личности,
Все на свете развивается и выявляется самопроизвольно.
Человек — он помещается в середине Триады,
Разве он там не благодаря лишь мне, душе?
Я с телом и тенью не схожа,
Но с самого появления на свет мы все неразлучны,
Тесно связаны друг с другом в стремлении к счастью...
Так скажу и я свое мнение:
Три императора были людьми великой, совершенной мудрости,
А где они сегодня?
Пэн-цзу хотел жить бесконечно,
Старался не уйти отсюда, да не смог задержаться среди живых...
Как старые, так и юные внезапно умирают,
Мудрые и глупые равны перед смертью!
В дни, когда пьян, кажется, что забыл о смерти,
Но забвение не останавливает бег дней твоих к концу.
Всегда радостно утверждаться в добродетели,
Но кто прославит за это тебя?
Чем больше думаю, тем больше страдаю!
Нет, самое правильное — вввериться судьбе...
О, вселенские волны великих превращений,
Где нет ни радостей, ни страхов!

В вас все должно и с ч е р п а т ь с я — значит, и с ч е р п а е т с я,
И нечего над этим в одиночестве голову ломать! [2]
[31, с. 49—50].

Словом «исчерпаться» я перевожу здесь *цзинь*, т. е. то самое понятие, с которым мы встречались только что в сочетании *гуй цзинь* «вернуться к истокам, к концу, в ничто».

В этом стихотворении «ничто» — единственный выход, единственное убежище от смерти. И здесь кроется уже несомненный отказ от личности, по крайней мере в космологическом смысле; человек занимает равное положение в триаде Небо—Земля—Человек только и единственно потому, что у него есть душа; но и душа его вместе с телом и с отпечатком на окружающем мире его достоинств и недостатков обречена раствориться в небытии, в великом потоке превращений природы, раствориться и не знать решительно ничего о своих перспективах — появится ли она вновь в каких-то случайных сочетаниях или пропадет навсегда.

Таким образом, смерть — вот основание для того, чтобы отрицать личность, отрицать «я».

Что же при таком взгляде ценно в мире? А ничто не ценно, кроме того особого состояния, которое достигается с помощью вина, созерцания, чтения умных книг, писания стихов, беседы с ближними, любования природой, беззаботности — словом, с помощью различных средств, которые сильно напоминают забвение и самовнушение. А для такого состояния, мне кажется, более всего подходит наше слово «свобода», которое, впрочем, мы и обнаруживаем в китайской поэзии, правда, через много лет после Тао Цяня.

Тема смерти, получившая такое яркое и героическое развитие в стихах Цюй Юаня, становится в дальнейшем едва ли не одной из главных тем китайской поэзии. Три стихотворения Тао Цяня из цикла «Плач о самом себе» — едва ли не вершина в развитии этой темы. Он закрепил связь этой темы с круговоротом природы, с 自然 (*цзы жань*) — «великой самопроизвольностью», «естественностью» и с уходом из бренного мира. Вот одно из многочисленных стихотворений на тему о смерти — «Краток горький день» Ли Хэ (791—817), показывающее, насколько поэты VIII—IX вв. (и более поздние) порой выходили за пределы тех границ, которые предписывало мировоззрение.

Пролетает свет, пролетает свет...
Осуши поскорее кубок вина!
Я не знаю, высоко ли голубое небо,
Велика ли желтая земля,
Но я вижу— при луне холоднее, при солнце теплее.

[2] Триада — Небо — Земля — Человек; Три императора — древние правители Фу-си, Шэнь-нун и Хуан-ди; Пэн-цзу — долгожитель древности, проживший восемьсот лет при династиях Ся, Инь и Чжоу.

И оба светила сжигают дни жизни человека.
Ешь медвежатину — и толстеешь,
Ешь лягушатину — и худеешь.
А где же он — Владыка духов?
Да разве существует Величайший Единственный?
Зато есть на востоке неба древо жизни,
Под ним живет дракон, держащий в пасти светильник.
Я отрублю ноги дракону,
Изорву зубами его плоть,
Чтобы утром не смог он вернуться на свой путь,
Чтобы ночью не смог он прилечь для отдыха!
Великая естественность! Старый, дескать, не умрет,
Молодой, дескать, не заплачет.
А зачем же вы едите золотые пилюли?
Глотаете белую яшму?
Кто же из вас, подобно Жэнь Гунцзы,
В облаках оседлал темно-зеленого мула?
От Лю Чэ в Маолине осталась лишь груда костей,
Ин Чжэн стал похож на вяленую рыбу...[3]
[38, с. 120—121]

Такое отчаяние необходимо было, конечно, преодолеть, но идеи личного бессмертия не существовало — и единственным средством преодоления страха смерти стала для поэтов свобода.

Тао Цянь с его тематикой «возвращения к полям», с его воспеванием индивидуальной свободы поэта, с его темой смерти долго не был популярен и считался поэтом второстепенным. В V—VII вв. его идеи не получили сколько-нибудь заметного развития. Но этого поэта стали все чаще вспоминать в VIII—IX вв., когда произошел поразительный подъем поэзии и с новой силой закипели страсти вокруг концепции поэта и его места в мире.

Не касаясь имен, так сказать, второго ряда, остановлюсь на знаменитом поэте Мэн Хаожане (689—740), который почти всю жизнь провел, не пытаясь служить, и только после огромного опыта «отшельничества», уже знаменитым поэтом занял какую-то мелкую должность — откровенную синекуру. Биография Мэн Хаожаня в «Старой истории Тан» очень краткая, приведу ее как образец официального жизнеописания поэта тех времен:

«Мэн Хаожань жил в уединении на горе Лумэньшань и писал стихи для своего собственного удовольствия. В возрасте сорока лет он поехал в столицу держать экзамен на степень *цзиньши*, но потерпел неудачу и возвратился в Сянъян. Когда Чжан Цзюлин стал правителем в Цзинчжоу, Мэн Хаожань получил от него должность

---

[3] Владыка духов (*шэнь цзюнь*) — имя божества, как и Величайший Единственный (*тай и*); древо жизни (*жо му, шэн мин шу*) — мировое древо, на котором отдыхает ночью солнце; дракон — один из драконов, что возят по небу колесницу солнца; золотые пилюли и белая яшма — снадобья алхимиков, искавших эликсир бессмертия; Жэнь Гунцзы — неясный персонаж; Лю Чэ — ханьский император (141—89 гг. до н. э.), которого похоронили в Маолине — мавзолее, расположенном примерно в 50 км к западу от Сиани в провинции Шэньси; Ин Чжэн — фамилия и имя императора Ши-хуанди династии Цинь (246—207).

помощника. Вдвоем они тогда писали стихи. Он до самой смерти не поднимался выше по службе» [29, т. 74, с. 1575; ср. 21].

В этой биографии два места представляют особый интерес для нашей темы — «жил в уединении» (隐 *инь*), т. е. был отшельником, так сказать, от младых ногтей, и «писал стихи для собственного удовольствия» (以詩自適 *и ши цзы ши*). Слово *инь* труда при переводе не представляет, хотя надо иметь в виду одно обстоятельство: китайское *инь* (и его синонимы: *инь и*, *инь ши*, *инь чжэ*, *чу ши*, *гао ши*) не соответствует русскому «отшельник» (по Далю: «живущий в уединении, отдельно от жилого или населенного места, сам по себе, ради спасения души; пустынник, пустынножитель, удалившийся от суетного мира в пустыню»), так как не означает удаления от населенного места и не преследует цель, как мы видели, спасения души: смысл китайского отшельничества — скрыться от мирских страстей, от службы, спрятаться, чтобы обнаружить свою волю (*чжи*), дать ей раскрыться, а самому стать неразличимым с конечной целью 隐化 *инь хуа* — «скрыться в превращениях», т. е. умереть. И стать таким отшельником в Китае мог, прежде всего, образованный человек, интеллигент (*ши*), но им не мог стать неграмотный крестьянин, потому что единственно у интеллигента был выбор и выбор очень ограниченный — либо стать участником социально-государственной деятельности, идти служить, либо предпочесть отшельничество. Ни крестьянином, ни торговцем, ни ремесленником интеллигент, как правило, стать уже не мог, во всяком случае — эти пути не были престижными. И в отшельничестве ему предстояло искать спасения от мира не на почти пустом, с точки зрения китайца, месте своей души, а с помощью культуры, в том числе и прежде всего — с помощью письменной культуры (文 *вэнь*).

Выражение «писал стихи для собственного удовольствия» кажется немного странным — а для чего еще можно, казалось бы, писать стихи? Вернее, кто же не пишет стихи для собственного удовольствия? Разве это какая-то обязанность, кем-то на человека налагаемая? Что-то в переводе кажется не совсем удачным, недосказанным, недовыясненным. Для выяснения обратимся к творчеству более позднего поэта — к прославленному Бо Цзюйи (772—846). В его творчестве немало стихов, входящих в рубрику «Сянь ши ши», т. е. «Стихи о праздности и удовольствии», если переводить буквально. Таких стихотворений только в жанре *гу ши* в издании серии «Сы бу бэй яо» насчитывается свыше 180. Возьмем из них для примера одно, которое называется «Отшельник» [29, т. 200, с. 99]:

Тело в состоянии *ши* забывает о четырех конечностях,
Сердце в состоянии *ши* забывает о правде и лжи,
Достигну состояния *ши* и забываю о состоянии *ши*,
Не знаю, кто я такой?

Так начинается это стихотворение, в котором слово *ши* я «перевожу» словами «состояние *ши*», «быть в состоянии *ши*». Японский переводчик комментирует *ши* как *дзию*, т. е. «свобода» [37, т. 2, с. 44]. «О четырех конечностях», т. е. о том, что требует постоянных забот; «правда и ложь» — *ши фэй* — это главная забота сердца. Бо Цзюйи употреблял и слово «свобода» в его современном виде:

Имел я вино, да времени не было выпить,
Имел и горы, да не мог в них побродить,
Разве не было у меня первоначальных мечтаний?
Связал себя, лишил свободы...

[37, т. 2, с. 42].

Так и сказано: 不自由 *бу цзы ю*. А «первоначальные мечты» взяты из творчества Тао Цяня, из цитированного выше предисловия к оде «Домой». Стихотворение же Бо Цзюйи называется «Ши и», т. е. «Мысли о свободе», если переводить этим словом китайское *ши*. И написал его Бо Цзюйи в 811 г., когда вернулся в родную деревню на реке Вэйшуй, получив отпуск в связи со смертью матери. О предыдущей трехлетней службе поэт и говорит с отвращением в приведенных выше четырех строчках. А о своем возвращении домой он пишет иначе:

Поместил свое сердце вне мира и его дел.
Нет у меня здесь ни радостей, ни печалей.

Поэт описывает свою скромную еду — один раз в день, одежду — одну на весь год, беззаботный сон по утрам, безделие и пьянство по ночам и заканчивает следующими строчками:

Мое сердце не стремится за пределы свободы (*ши*) —
Вне свободы (*ши*) чего еще искать?

[37, т. 2, с. 43].

Итак, в этом стихотворении поэт говорит нам, что он не имел возможности на своей службе пить (чтобы забыть о смерти, о заботах, чтобы перенестись в иной мир), гулять в горах (с целью приблизиться к иному миру, который всегда расположен вне, высоко и далеко, и путь к которому ведет по крутым горным тропам, через горные пещеры и по рекам, т. е. по тому комплексу 山水 *шань шуй*, который принято переводить на русский язык словом «пейзаж»), что он вел себя так, словно не имел прежде мечтаний совсем о другом, что он был связан, ограничен, опутан, обязанности тащили его, он был лишен свободы (*цзы ю*); что затем он оказался дома, где никакие обязанности его не обременяли, где сердце его постоянно находилось вне мира и его дел (букв.: 世事外 *ши ши вай*) и где, наконец, он обрел то, чего не имел на службе. А там он не имел, как мы видели, свободы (*цзы ю*). Что

же иное он мог здесь обрести, кроме свободы, только обозначаемой иным словом — *ши*? Может быть, ближе к китайскому понятию слово «прихоть» в том значении, в каком его употребляли Пушкин («Из Пиндемонти»: «По прихоти своей скитаться здесь и там. / Дивясь божественным природы красотам») и вслед за ним Блок («О назначении поэта»). Не по сходству ли пушкинского внерелигиозного идеала с таоцяневскими идеями и сближал этих поэтов В. М. Алексеев? [1, с. 30]. Во всяком случае, в указанном стихотворении Пушкина нетрудно увидать чрезвычайную и даже удивительную близость с настроениями китайских поэтов-отшельников. Последние стояли, несомненно, перед очень трудной проблемой — нужно было выработать нравственность, и притом достаточно непротиворечивую, без помощи идеи бессмертия личности. За усилиями решить эту проблему мы и наблюдаем...

Вернемся теперь к стихотворению «Отшельник» и вновь переведем его первые строки — теперь уже с достаточным основанием употребляя слово «свобода»:

Тело, освободившись, забывает о собственных движениях,
Сердце, освободившись, забывает о правде и лжи,
Достигнув свободы, я забываю о самой свободе.
Я не знаю — кто я есмь?
Все мое существо — словно засохшее дерево,
Я вне познания, я ничего не знаю...
Все мое сердце — словно мертвый пепел,
Я в полной тишине, я ни о чем не думаю...
Сменится день сегодняшний завтрашним днем,
Тело и сердце могут вдруг перестать жить.
Мне миновало тридцать девять лет —
Это время, когда годы идут к закату и тени ложатся косо,
Но и в сорок сердце не дрогнуло —
Нынче у меня есть надежды на иное, высшее...

Нетрудно видеть, что речь идет решительно не об «удовольствии», а о свободе от всего — даже от страха смерти. Эта высшая возможная свобода воспета в стихах и является исповеданием веры поэта — и не только, конечно, Бо Цзюйи. На его отшельническом творчестве я останавливаюсь несколько более подробно потому, что ему же принадлежат и стихи с прямо противоположным направлением — стихи, воспевающие поэта-деятеля и даже дающие такому поэту полную программу творчества...

Тема уединения вызывает у поэта определенный круг настроений, эта тема требует некоторого как бы набора мотивов.

Мир — это место суеты и шума. И мы читаем:

Императорская столица — базар славы и выгоды,
Среди петушиных криков нет там спокойной жизни.
[37, т. 2, с. 43].

Четко сказано! Поэт наслаждается покоем и свободой:

Перед окном моим — бамбук,
За воротами моими — вино продают...
[37, т. 2, с. 34]

А вот поэт наслаждается созерцанием:

Над бамбуком смолкло одинокое пение,
Это время, когда нет дел.
Несколько вершин горы Тайбо под снегом,
Один свиток стихов Тао Цяня.
Сердце каждого человека имеет собственную правду,
Моя правда — вот именно в этом!
[37, т. 2, с. 38]

Следующая обязательная идея — идея смерти:

Небо и Земля — они вечные,
А вот человек — долго ли он живет?
Прошу, посмотри на деревню, что там, внизу,—
Не счесть людей, что умерли в этой деревне.
В ней одной сорок дворов,
А не хватит и месяца, чтобы оплакать всех умерших!
Указываю на эту деревню, чтобы каждый изо всех сил
Радовался и веселился, пока для этого время имеет!
[37, т. 2, с. 45—46].

Несколько стихотворений Бо Цзюйи написал в подражание Тао Цяню. Вот одно из них:

То, что не движется,— это великая Земля,
То, что не знает покоя,— это высокое Небо.
То, что не знает предела,— это Солнце и Луна,
То, что существует вечно,— это горы и реки.
Сосны и кипарисы, черепахи и журавли —
Срок их жизни долгий, до тысячи лет.
Увы, мне, увы! Среди сонма явлений природы
Лишь у человека нет такой вот естественности!
Рано выходит, идет на утренний базар жизни,
А уже вечером возвращается — к подземному источнику.
Как может быть долговечной плоть моего тела,
Если непрочна она, словно дымка тумана!
Яо и Шунь, Чжоу-гун и Конфуций
С древних времен слывут совершенномудрыми.
А спроси — где они сейчас?
Как ушли, так с тех пор и не возвращаются.
Нет у меня и травы бессмертия —
Я подчинен потоку бесчисленных превращений...
Достоверно никто не знает,
Пробудешь здесь долго ли, недолго ли, рано уйдешь
или поздно.
Так радуйся дням, когда телом здоров,
И песню распевай за кубком вина!
И не жди никаких других советов —
Только вино и песня дадут тебе радость!
[37, т. 2, с. 49—50].

Вино и поэзия — это тоже обязательные мотивы темы отшельничества:

Как мне вымыть мои уши?—
А вот перед домом струится источник.
Как мне очистить мои глаза?—
А вот у каменного барьера растет белый лотос.
Левой рукой держу чайник с вином,
Правой рукой перебираю пять струн...
[37, т. 2, с. 64—65].

Бо Цзюйи не скрывает, что испытывает мощное влияние Тао Цяня:

Я родился после тебя,
Между нами пятьсот лет,
Но каждый раз как прочту «Отдельное повествование о Пяти Ивах»,
Так появляется перед глазами твой образ — и учащенно бьется мое сердце...
[37, т. 2, с. 57].

Приведу еще два стихотворения Бо Цзюйи, характеризующих его позицию как отшельника и дающих описание уединенной жизни. Я не буду комментировать эти стихи, полагая, что они говорят сами за себя.

**Отвечаю оракулу**

В больных глазах темнота, словно ночь,
Дряхлые волосы увяли, будто осень.
Отказались от всего, кроме необходимой одежды и пищи,
Умерли для вас все сотни дел повседневной жизни.
Я знаю, что вы искусны в предсказаниях,
Приглашаете меня погадать, но я решительно отказываюсь.
Гадать не буду. Причина только одна —
В мире людей я ничего не ищу!
[29, т. 200, с. 101].

В переводе я сохранил лаконизм сравнения в первых двух строчках — поэт имеет в виду, конечно, что темнота и неясность, стоящие перед старыми глазами оракула, похожи на темноту ночи, а безжизненные волосы его увяли так, как увядает все живое осенью.

**Живу на свободе**

Глубоко заперся за дверью бамбуковой комнаты,
В тишине подметаю землю под соснами.
Одиноко подпеваю вечернему ветру,
Кто поймет смысл всего этого?
Сижу весь день напролет и гляжу на горы,
Во время сна подушка мне — футляр книги.
Кто сможет последовать за мной в этих странствиях?
Тот пусть не имеет в сердце заботы о делах...
[29, т. 200, с. 101].

Тао Цянь вслед за Чжан Хэном оставил службу и уединился; Мэн Хаожань после длительного уединения все-таки стал служить; Бо Цзюйи уединялся в перерывах между службой. К ним я хотел бы в этом очерке добавить еще одну фигуру — так сказать, стопроцентного отшельника, человека, настолько отрешившегося от мира, что история не сохранила о нем никаких точных данных: ни фамилии, ни имени, ни места рождения, ни дат рождения и смерти, ни имен его друзей. Этот поэт оставил нам только свои стихи, которые он не берег, писал, где попало — на листьях и коре деревьев, на камнях и скалах, на крестьянских домах. Впрочем, обратимся к его «жизнеописанию» — к рассказу о нем, приведенному в «Тай-пин гуанцзи»:

«Ни имя, ни род человека по прозвищу Мудрец с Холодной Горы неизвестны. Он жил отшельником в Тяньтае на горе Цуйпиншань в года правления под девизом Дали (766—779.— *Б. В.*). На этой горе во многих недоступных и сокровенных местах даже в жаркое время лежит снег, поэтому ее называют еще Ханьянь — Холодный Утес. Отсюда и пошло прозвище Хань Шань-цзы — „Мудрец с Холодной Горы“.

Он любил сочинять стихи. Каждый раз, когда сочинял строку какого-нибудь стихотворения, писал ее сразу же на деревьях или на камнях. Были такие любители, которые ходили за ним следом и переписывали его стихи. Всего собрали свыше трехсот стихотворений, в большинстве которых он воспевал скрытое уединение в горном лесу или высмеивал и осуждал состояние современного ему мира, умело предостерегая в них от пороков низкопробности. ...Лет через десять неожиданно исчез. А в двенадцатом году правления под девизом Сяньтун (872 г.— *Б. В.*) к даосу Ли Хэ из Пинлина, известному своим вспыльчивым и нетерпеливым характером и любившему пренебрежительно и свысока относиться к людям, вдруг явился нищий ученый и попросил милостыни — поесть. Хэ ему не подал да еще и обругал как следует. Нищий удалился, бормоча извинения. И вот через несколько дней Хэ наносит визит некто на белом коне, сопровождаемый полдюжиной слуг в белых одеждах. Хэ со всеми церемониями принял его, а тот и спрашивает Хэ:

— Что, не узнаете?

Хэ хорошенько всмотрелся в его лицо — а это тот нищий ученый, что приходил давеча! Не знал, куда деваться, хотел было просить прощения, но от стыда не мог слова вымолвить. А тот вдруг говорит Хэ:

— Вы вот тут постигаете *дао*-путь, а толком еще не знаете даже подступов к нему! На какой *дао*-путь можете уповать, если пренебрежительно и свысока относитесь к людям? Вы когда-нибудь слышали, что есть такой Хань Шань-цзы?

 — Слышал,— ответил Хэ.

— Так вот это я и есть! Я хотел было рассказать тебе об учении, а теперь уже не хочу! Бесполезно! Совершенствующийся на *дао*-пути избавляется от алчности, бежит от желаний, укрепляет душу, льнет к гармонии — и поэтому не имеет привязанностей. Во внутреннем он пестует свое сердце, во внешнем он тренирует свое тело — и поэтому не имеет грехов. Для него сперва другие люди, а потом уже — он сам! Он познал благорасположенность, сохраняет спокойствие — и поэтому невозмутим. Видит доброе — считает его исходящим от людей, видит недоброе — считает себя его источником — и поэтому накапливает *дэ*-добродетель. Он не считает, что заслуга в чем-то великом, он неутомимо приобретает ее во всем; он не считает, что и грех в чем-то великом, он избегает его, не становится двуличным — и поэтому накапливает заслуги. И вот после всего этого внутреннее достигает совершенства, а внешнее обретает киноварь долголетия. А можно ли уповать на постижение *дао*, если во всем притворяться? Вы не избавились еще от трех отрав („три отравы", „три яда" — по буддийским понятиям, три порока, препятствующих просветлению: жадность, гнев и глупость.— *Б. В.*), вы еще наряжаетесь в шапку со шпильками (т. е. еще принадлежите к миру служащих, к миру чиновной и вообще всякой суеты.— *Б. В.*). Вот уж можно сказать — шкура тигра и барса, а нутро собаки и свиньи!

Вышел за ворота, сел на коня и уехал. Больше его никогда не видели» [30, т. 1, с. 338].

Несколько иной рассказ об этом странном человеке предваряет книгу его стихотворений, собранных неким Люйцю Инем.

Этот Люйцю Инь рассказывает следующее.

Никто не знал, какого рода-племени человек по прозвищу Холодная Гора, однако издревле видели его. Говорили, что он обедневший выходец из образованной семьи, что живет он в 70 *ли* к западу от уездного центра Тансина на утесе Холодном в горах Тяньтай. Частенько приходил он в монастырь Гоцинсы (Чистота всей страны), где на кухне работал некто Шидэ — Найденыш. Случалось, что Хань-шань уносил корзинку с остатками пищи, которыми снабжал его Найденыш. А случалось, что Хань-шань бродил по балкону монастыря, время от времени разражаясь радостными криками, разговаривая сам с собой и смеясь. Монахи постоянно гнали его руганью и побоями, а он упирался, не хотел уходить и хохотал. Но несмотря на внешность бедняка, несмотря на дряхлый вид, в каждом его слове заметны были могучий дух и глубокие мысли, постигнутые в уединении, проникновение в сокровенные тайны бытия. Носил он шапку из березовой коры, драное полотняное платье и деревянные сандалии. Люди считали, что он не простой смертный, а бодхисаттва Манджушри.

А бывало, что Хань-шань начинал на балконе петь и декламировать стихи, в которых всего-навсего слова «Ой-ой-ой! Ой-ой-

ой! Вертится колесо в трех мирах!» А то в деревне с пастухами поет и шутит. Вот так: всему радуется — и когда гонят его, и когда его принимают. Только мудрецу дано понять такой характер...

За этим общим вступлением у Люйцю Иня следует более конкретный рассказ.

В тот день, повествует автор, когда я получил назначение на важный пост и отправился в путь, у меня вдруг нестерпимо разболелась голова. Доктора не могли помочь. И вот встретил я чаньского монаха по имени Фэн-гань. Он странствовал, уйдя из монастыря Гоцинсы, что в Тяньтае. Я велел ему вылечить мою болезнь. Он приветливо улыбнулся и сказал, что в моем теле четыре серьезные болезни и что вылечить их можно только с помощью родниковой чистой воды. Такую воду ему принесли, он меня ею обрызгал — и болезнь немедленно прошла. В Тайчжоу, предупредил добрый монах, с морских островов заносит всякую хворь, там нужно быть осторожным. Люйцю Инь встревожился и спросил, нет ли в тех краях — а он именно туда и ехал служить — мудрецов, на которых можно было бы вот так же положиться в случае болезни, как на Фэн-ганя. «Увидите такого — не поймете, что это он, а когда поймете — уже не увидите его. Если хотите увидеть такого, то увидите только в том случае, если не будете обращать внимания на внешнее. Таков Хань-шань — воплощение Манджушри, таков Найденыш Шидэ — воплощение бодхисаттвы Самантабхадры»,— сказал Фэн-гань.— «С виду этот Хань-шань оборванец, похож на сумасшедшего, внезапно уходит из монастыря, внезапно приходит, зайдет на кухню к Найденышу, скажет „Пока“ и уйдет».

Я этого не забыл, продолжает Люйцю Инь, и по прибытии на место службы отправился в местный монастырь. Там ему подтвердили то, что рассказал Фэн-гань, и чиновник отправился поклониться мудрецам. Он спросил у монахов в монастыре Гоцинсы, где обитель Фэн-ганя и где встречаются Хань-шань и Шидэ. Обитель Фэн-ганя была за библиотекой, но там без него никто не жил, потому что туда наведывался тигр, отпугивавший всех ревом. А местом встреч Хань-шаня и Шидэ служила кухня.

В обители Фэн-ганя чиновник действительно обнаружил следы тигра. На его вопрос, чем же занимался Фэн-гань, когда жил в своей обители, монахи ответили, что днем он рушил рис, а ночью распевал песни.

После этого Люйцю Инь зашел на кухню, где и увидел двух приятелей, которые чему-то громко смеялись, сидя перед горящей печкой.

«Я, Инь, тотчас поклонился им. Эти же двое наперебой стали на меня, Иня, орать, а потом взялись за руки и громко расхохотались, продолжая что-то выкрикивать. Наконец, я расслышал, что они говорят: „Ну и трепло же Фэн-гань, ну и трепло! Да этот и Амитабу не узнает, встретив! Ну почему ты нам кланяешься, а?“

Монахи столпились вокруг нас, потрясенные тем, что высокопоставленный чиновник кланяется этим двум обедневшим ученым. В это время эти двое, держась за руки, пошли прочь из монастыря. Я приказал вернуть их, но они шли быстро и скрылись на Холодном утесе».

Люйцю Инь распорядился послать в монастырь богатые подарки для сбежавших мудрецов, но приятели и не думали возвращаться. Упорный чиновник переслал дары в горы, к Холодному утесу. Однако едва Хань-шань увидел гонцов с тюками, как стал кричать протяжно: «Воры! Воры!» И с этим криком скрылся в пещере. Гонцы пытались последовать за ним, но вход в пещеру захлопнулся. Не обнаружили они следов и Шидэ.

Люйцю Иню удалось разыскать триста с лишним стихотворений Хань-шаня и несколько произведений Шидэ — последние были написаны на глинобитной стене молельни. Люйцю Инь, по его словам, был рад, что встретил этих людей *дао*-пути, и сложил гатху, состоящую из тридцати восьми унылых и бездарных строк, повторяющих в стихах то, что было только что рассказано в прозе. И вот в этом трафаретном буддийском славословии мы встречаем строку: 自乐其志 *цзы лэ ци чжи* — формулу свободы поэта, свободы обедневшего ученого: «Сам радовался своей воле», т. е. наслаждался тем обстоятельством, что способен в разных поэтических и поведенческих формах выражать свое сокровенное, свои мысли и чувства. И эта строка как бы вырывает Хань-шаня из ряда поэтов — пропагандистов буддизма и помещает его туда, где ему и быть надлежит: в число выдающихся китайских поэтов, свободных от ограниченности какого-либо одного мировоззрения или вероисповедания [33, с. 1а—3б].

И действительно, в творчестве Хань-шаня мы обнаруживаем уже знакомые нам темы, характерные для разных поэтов — «выразителей своей начитанности», по удачному определению В. М. Алексеева.

Вот тема уединения, слияния с природой, освобождения от «суеты мира»:

Погадал и выбрал безлюдное место, чтобы там поселиться,
Это Тяньтай... Что сверх этого скажешь?
Обезьяны кричат... Холодный туман над долинами рек...
С цветом утесов сливается цвет моих травяных ворот...
Нарвал листьев, сделал крышу для моей сосновой хижины,
Выкопал пруд, подвел родниковую воду.
О, как славно мне! Избавился от десяти тысяч дел!
Кормясь папоротником, проживу годы, оставшиеся мне...
[33, с. 14б].

Только здесь в горах, в уединении, поэту и хорошо:

Уступ над уступом... Прекрасные горы и воды!
Дымка зари обрамлена синевато-зелеными тучами.

Туман ласкает мелкими капельками мой головной платок,
Роса увлажняет мой дождевой плащ из травы...
[33, с. 18а—18б].

В отличие от многих поэтов, для которых уединение было лишь воображаемым, для Хань-шаня оно было настоящим:

Я полюбил уединение полное,
Живу одиноко, порвал с гвалтом и пылью...
Ходил по траве — и протоптал три тропинки,
Смотрел на облака — вот что вокруг меня.
Исполнить песню? Мелодии распевают птицы...
Спросить о законе? Для беседы нет людей...
Нынче я, словно дерево шореа,
Несколько лет оно такое же, как весной...
[33, с. 4а—4б].

Чем же был занят в уединении Хань-шань? Да тем, чем до него были заняты Чжан Хэн, Тао Цянь, Мэн Хаожань — поисками истины:

Я радуюсь *дао*-пути, о котором мечтал,
Среди туманных лоз и каменных пещер...
Чувство нетронутой природы... О, какая вольная ширь!
Я свободен, как белые облака — мои неизменные друзья...
Здесь есть дорога — но не соединяет она меня с миром,
Здесь нет забот — так о чем же тревожиться?
На каменной постели ночью сижу одиноко,
Полная луна встает над Холодной горой...
[33, с. 35б].

К этому стихотворению нужно сделать несколько примечаний. Первая строка — сплошь цитаты: 自乐平生道 *цзы лэ пин шэн дао* — состоит из уже знакомой нам формулы *цзы лэ* — «сам радовался», т. е. ублажал себя, делал нечто ради самого себя, ради собственного освобождения, не отвлекаясь для мирской суеты, не связывая себя страстями и привязанностями, и цитаты из Тао Цяня (平生志 *пин шэн чжи*) с заменой *дао* вместо *чжи* — выше эти слова Тао Цяня уже приводились. *Пин шэн* значит «ежедневный», «здравый», то состояние, в котором человек пребывает до того, как погружается в какую-либо деятельность. Мой перевод этого выражения «*дао*-путь, о котором мечтал» столь же условен, как и перевод выражения Тао Цяня словосочетанием «первоначальные мечты». Весьма показательно, что неопределенное *чжи* может заменяться столь же неопределенным *дао* или *и* («мысль») — синонимами для обозначения необозначаемого. Выражение: 无心*у синь* («здесь нет забот») имеет не только буквальное значение («не иметь сердца»), но и переносное, буддийское — это термин, обозначающий состояние, в котором замирают все обычные процессы пристрастного размышления. «Холодная гора», «белые облака», «полная луна» — все это метафоры, с помощью которых Хань-шань описывает свое душевное состояние, единственное, открыва-

ющее ему истину: бесстрастное, лишенное связей с миром, не теплое и не холодное, замкнутое в себе. Созерцанием, постижением и сохранением истины и занят Хань-шань в своем отшельничестве.

Но зачем же при этом писать стихи? Разве стихи, пусть написанные беззаботно и где попало, не связывают поэта с людьми, с миром? Разве есть в буддизме такая традиция, такое правило, чтобы писать стихи?

В буддизме нет. Такая традиция есть в китайской культуре — рассказывать о своих внутренних состояниях стихами. И дзэнский монах-отшельник повинуется этой традиции... Мысли его как поэта заняты решением вечных вопросов жизни и смерти, бытия и небытия, свободы и порабощенности. Разумеется, мы находим у Хань-шаня и тему возвращения — возвращения к тому первоначальному состоянию, когда человека еще не было. И лишь этапом к этому главному, важнейшему возвращению служит временное отшельническое возвращение к природе. Вот как пишет Хань-шань о счастье не жить, не существовать, не быть:

О, радость! Тело в первозданном хаосе!
Не ел и не мочился!
Но не повезло... И кто-то буравом
Просверлил в теле девять дырок.
День за днем одевайся теперь и ешь,
Год за годом огорчайся по поводу налогов...
Тысячи дерутся из-за одной монеты,
Стукаются головами, призывают на помощь судьбу...
[33, с. 13б].

Это стихотворение, по мнению Ирия Ёситака, повлияло на Ван Фаньчжи [40, с. 184], который написал на ту же тему так:

В те прошлые времена, когда я еще не родился,
Было безмолвно, и нечего было еще познавать...
Господин Небо насильно родило меня,
Родило меня — что же теперь поделаешь?
Нет одежды — и мне из-за этого холодно,
Нет еды — и мне голодно из-за этого...
О, господин Небо, возврати меня!
Возврати меня в те времена, когда я еще не родился!

Небо — высший судья над людьми, направляющий и регулирующий всю жизнь людей. Так утверждает китайская традиция, и вот Хань-шань вторит этой традиции в стихах:

Едва разделились и обособились два первоначала,
Как тотчас поселился между ними человек.
Они насылают туманы, чтобы ты заблудился,
Они поднимают ветер, чтобы ты проснулся.
Пожалеют тебя — и вот ты богат и счастлив,
Оберут тебя — и вот ты беден и истощен.
О, стада тарахтящих-трещащих человеческих детей!
Все десятки тысяч ваших дел зависят от господина Неба!
[33, с 40а].

Два первоначала — это Небо и Земля; но главный источник всего сущего — Небо, оно же — Владыка ( 主 *чжу*) [40, с. 86]. Нет сомнения, что Небо в этом стихотворении персонифицировано, осознается как некто одухотворенный (или нечто одухотворенное) — последняя строка заслуживает того, чтобы привести ее по-китайски: 万事由天公 *вань ши ю тянь гун*, где *гун* «господин»; важно и слово *ю* «исходить из», «зависеть от», «иметь свою причину в»; в сочетании 自由 *цзы ю* «иметь причину поведения в самом себе» это слово стало компонентом в биноме «свобода», перешедшем в современный язык из древнего. Хань-шань сетует в этом стихотворении на высшую несвободу человека из всех возможных его несвобод — на полную зависимость от Неба, которое дает жизнь и отнимает жизнь, погружает тебя в заблуждения и пробуждает, делает богатым и отбирает все. Воля Неба — вот что определяет существование человека, и только вернувшись туда, где еще не было даже и Неба, вернувшись в первозданный нерасчлененный хаос, человек может стать свободным и обрести высшее блаженство. Но как вернуться, где путь туда?

Люди нашего времени ищут дорогу в облаках,
Но дорога в облаках скрыта мраком, на ней нет следов...
Горы высоки, все больше круч и пропастей.
Речные долины широки, все меньше солнечных бликов на воде...
Зелено-синие утесы и впереди, и позади,
Белые облака и на западе, и на востоке...
Ты хочешь узнать, где дорога в облаках?
Дорога в облаках лежит в полной пустоте...
[33, с. 40б].

Только в совершеннейшей, безвкусной, бесцветной пустоте спасение от смерти. Другого пути нет, утверждает Хань-шань: «Разве чтение книг спасет тебя от смерти?» — спрашивает он в одном из своих стихотворений [33, с. 33а].

В творчестве этого удивительного поэта мы найдем и традиционные наблюдения над тем, что даже мудрецы древности умерли и от них не осталось ничего, кроме ничего не говорящих имен; найдем притчи и басни; осуждение лживых монахов, карьеристов, алчных людей, искателей славы; горестные размышления над неотвратимым движением времени; найдем стихи о любви, включая, например, такое:

Вчера ночью я во сне возвратился домой
И увидел жену, которая сидела за ткацким станком.
Задержала челнок — словно задумалась,
Положила на челнок руку — как будто не стало у нее сил...
Я окликнул ее. Она обернулась и посмотрела...
И вот — мы оба не узнали друг друга!
Еще бы! Столько лет мы в разлуке!
Волосы на висках уже утратили прежний цвет...
[33, с. 22а].

Но большинство стихотворений Хань-шаня посвящено ему самому — месту и образу его жизни, его поэзии, его размышлениям над собственной судьбой, его воспоминаниям о мирском периоде жизни. Трудно назвать кого-нибудь еще из китайских поэтов, который был бы столь откровенно эгоцентричен, как этот чаньский монах! Даже Ван Вэй с ним не сравнится, хотя творчество последнего, как и творчество Хань-шаня, могло бы дать материал для монографического исследования проблематики, которой мы вкратце касаемся в этой обзорной статье.

Итак, творчество такого поэта-отшельника, как Хань-шань, отказавшегося от всего «земного», порвавшего связи с миром, свидетельствует, что даже он продолжает обличать несовершенство мира и людей, даже он не безразличен к добру и злу и как поэт одинаково свободен не только от службы, от чиновничьей карьеры, но и от какой-либо определенной философии, будь то конфуцианство, буддизм или даосизм, отражая в своем творчестве преимущественно литературную традицию.

Такой предстает перед нами традиция отшельничества в китайской поэзии.

Столь же древней, как и она, была и практика активного участия поэта в социальной жизни. Восходит она, видимо, к тем временам, когда поэтическому слову придавался особый, сакральный смысл, когда в этом слове видели средство связи с иным миром, способ воздействия на таинственные силы, управляющие вселенной. Древнейший из дошедших до нас стихотворных — во всяком случае, ритмически организованных — текстов несомненно связан с гаданием о дожде [27, т. 1, с. 7]. В интересной статье Чжоу Цзэцзуна «Ранняя история китайского слова *ши* (поэзия)» делается осторожная попытка вывести этимологию иероглифа 詩 *ши* из древнейших элементов, обозначавших некое ритуальное действо, сопровождавшееся синкретическим знаком: «Возможно, что мы имеем право предположить в качестве пробного заключения,— пишет он осторожно,— что китайское слово „поэзия“ развивается из изначального символа... со значением особого действия в жертвоприношении, сопровождаемого известным знаком, музыкой, песнями и танцем. Позднее, когда музыке, песням и словам было придано особое значение, было изобретено слово 時, а последнее в конце концов стало 詩» [26, с. 205].

Чжоу Цзэцзун перечисляет наиболее древние образцы из дошедших до нас поэтических произведений, авторы которых нам иногда известны, но лишь именами, без биографии. К XI (по другой версии к VIII) в. до н. э. относится, в частности, песня «О, ты, сова» [29, т. 1, с. 62—63; ср. 17, с. 187 и 26, с. 153], сложный строй которой позволяет предположить весьма длительную пред-

шествующую историю поэзии и самого собрания «Шицзина» (на эту длительность указывают и другие факторы [7]). «Главенствующим принципом китайской поэтической критики и литературной теории на протяжении последующих столетий» [26, с. 155] Чжоу Цзэцзун считает определение «поэзии» (*ши*) через «интенцию», «волю», «намерение», «мысль» (*чжи*), данное в разделе «Шуцзина» («Книга истории»), точная дата которого не установлена, но относится, возможно, к VI в. до н. э. Это место переводилось множество раз: «Стихи выражают в словах волю, песни продлевают звучание слов, ноты-голоса аккомпанируют этому продленному звучанию, а камертон-дудки приводят ноты-голоса в гармонию. Чтобы люди и духи пребывали в гармонии, все восемь видов музыкальных звуков следует свести в аккорды и не разрешать им перепутываться между собой» [26, с. 152].

Так Шунь говорил Кую, когда повелел последнему управлять музыкой и обучать его, Шуня, сыновей. В этом древнейшем уроке музыки и поэзии отчетливо сформулировано предназначение музыканта и поэта: добиться того, чтобы «люди и духи пребывали в гармонии», а точнее, не нарушать этой гармонии, предотвратить возникновение несогласия между миром людей и миром инобытия, между тем, что находится среди смертных, и тем, что принадлежит бессмертным. Единство и гармония поэзии, пения, речитатива, мелодии, музыкальных инструментов и исполнения — вот высшая цель поэта. Центральное для нашей темы место приведенной выше цитаты — «Стихи выражают в словах волю» (詩言志 *ши янь чжи*),— по мнению некоторых исследователей [25, с. 270—272], представляет собой нечто вроде фигуры красноречия, поскольку 言 *янь* («выражать в словах») входит в состав иероглифа 詩 *ши* («стихи») в качестве так называемого детерминатива, а иероглиф 志 *чжи* («воля») является иным написанием правой части иероглифа *ши* («стихи») — так называемого фонетика. Это похоже на то (с учетом иероглифического своеобразия китайского языка), как если бы мы определяли русское понятие «стихи» как «нечто единое со стихией» или так: «стихи — это стихающие стихии», а затем строили бы на такой дефиниции концепцию поэзии и поэта. Чжоу Цзэцзун приводит много примеров, показывающих, что именно такое определение *ши* («стихов») пронизывает всю классическую литературу, цитируя «Цзо чжуань», «Го юй», Мэн-цзы, Сюнь-цзы, Чжуан-цзы, т. е. книги и мыслителей самого разного направления. «Большое предисловие» к «Шицзину», границы датировки которого колеблются от V в. до н. э. до I в. н. э., так говорит о поэзии, причем не забудем, что слово *ши* значило и «поэзия», и «стихи», и «поэт», и «Шицзин»:

«Поэзия там, куда направляется воля поэта. Существуя в сознании, она является волей; выраженная в словах, она является поэзией. Когда чувства движутся внутри, они выражаются в сло-

вах; когда слов недостаточно, можно воспользоваться восклицаниями для выражения чувств; когда восклицаний недостаточно, можно выразить чувства в песнях, продлевая звуки; когда пения недостаточно, можно бессознательно выражать чувства в танце с помощью жестов рук, с помощью притоптывания ног» [26, с. 157].

Возможно, что этот отрывок имеет значение не только для понимания идей, лежащих в основе китайских представлений о назначении поэта, но и для вопроса о происхождении речи вообще. По существу, здесь описано единство всех способов выражать чувства и душу человека посредством внешних знаков (очень важно, что здесь ни слова не говорится о письменных знаках): движения рук и ног, т. е. как бы и танец, напев-«мычание», «песня без слов», далее хаотические восклицания и вздохи, наконец, слова, причем рождение слов является одновременно и рождением стихов, и рождением поэта. Разъятие иероглифа *ши* («поэзия») было, как мне кажется, сделано не с целью реализовать некоторую фигуру риторики, а скорее с целью восстановить первоначальное значение слова «поэзия», затемненное этим иероглифом, вскрыть его сакральную природу. Богатство способов выражения внутреннего мира человека и сакральное значение, которое приписывается этим способам традицией, предполагает существование некоторой как бы «внутренней реальности», вскрытие которой в душе человека и есть творческий акт поэта. Поэзия при этом приравнивается к пению и танцу, а источник всех трех — человеческое сознание, душа, «сердце»:

«Добродетель это начало человеческой природы. Музыка это цветок добродетели. Металл, камень, шелк и бамбук это инструменты музыки. Стихи выражают в словах волю человека, песни несут его голос, танец движет его тело. Источник и того, и другого, и третьего — сердце человека, а музыкальные инструменты следуют за ними» [26, с. 158].

Об этом изначальном предназначении поэта можно судить и по текстам песен «Шицзина», в котором трижды употребляется слово *ши* — «поэзия». Процитирую эти места в переводе А. А. Штукина:

Ты песни пел — и лишь в ответ на них
Сложил и я короткий этот стих.
[17, с. 370].

Эту песню относят, согласно исследованию Чжоу Цзэцзуна, к XI в. до н. э. К середине IX в. традиция относит жизнь поэта Мэн-цзы:

Лишь евнух я, Мэн-цзы, в покоях дворца;
Я эту правдивую песню сложил.
Прошу вас, прослушав ее до конца,
Размыслить о ней, благородства мужи!
[17, с. 271].

И еще один отрывок из песни конца IX — начала VIII в. до н. э.:

Цзи-фу сложил эту песню о нем,
Стих этот сложен с большим мастерством,
Следуют звуки в согласии их.
Шэньскому князю дарю я свой стих.
[17, с. 394].

В дословном переводе соответствующие места, лишившись ритмики и рифмы, выглядят так:

Я дарю эти стихи, которых немного,
Их только хватает на песню.
[29, т. 1, с. 132—133].

Служитель Мэн-цзы
Создал это стихотворение,
И все сто благородных мужей
Внимательно слушайте его!
[29, т. 1, с. 93—94].

Цзи-фу создал это песнопение.
Стихи в нем — выдающиеся,
Дух в нем прекрасен,
Оно подарено князю Шэнь.
[29, т. 1, с. 143—144].

Из этих цитат видно, что поэты творили ради того, чтобы исполнить свои произведения перед аудиторией избранных, что их стихи слитны были с пением и музыкой и что они подносили свои произведения правителям. Из титула Мэн-цзы «служитель» («евнух» у Штукина) видно, что хранителями, творцами поэзии могли быть люди, не приспособленные для другой социальной функции, калеки от природы (или искалеченные — «евнух» лишь один из таких изувеченных людей, поэтому Чжоу Цзэцзун считает — и я с ним согласен — правильнее переводить «служитель»). Особое место среди таких поэтов занимали в древнем Китае слепцы, что видно из текстов «Цзо чжуань», «Го юй» [26, с. 208] и «Шицзина»:

Слепые явились, слепые явились
На чжоуский храмовый двор!
Гребень зубчатый ставят на пару опор,
Зубья и перья цветные нам радуют взор,
Вешают малый, а с ним и большой барабан,
*Чжу* деревянный и *юй, цинов* звонкий набор.
Музыка началась: вот ударяют в тимпан,
Флейта с *гуанем* в общий вплетаются хор.
Звуки раздались торжественно, в лад они, в лад —
С должною важностью стройные звуки звучат.
Слушают музыку предки, приятна она!
Гости, что ныне явились к нам ко двору,
Долго внимают звучанью: их радость сильна!
[17, с. 427].

Очевидно, что песни исполнялись в храме или около храма и предназначались не только для живых слушателей, но и для пред-

ков, которым они как бы подносились. Связь с ритуалом жертвоприношения вызвала идею о том, что стихи подносятся предкам или Небу, что стихи с этой целью нужно держать перед теми или тем, кому или чему они как бы адресованы. Чжоу Цзэцзун приводит интереснейший отрывок из не дошедшего до нас в полном виде мистического сочинения ханьского времени. В отрывке «Шицзин» толкуется в сакральном смысле:

«Поэзия — это держание. Это значит, что учение о честности и искренности [„Шицзина"] делает возможным держать [в твердости или в неизменном положении] собственное сердце, а принципы сатиры и увещания [той же книги] могут поддержать и держать [в твердости или в стабильности] государство и правящий дом» [26, с. 193].

Характерно, что в «Резном драконе литературной мысли» Лю Се (465?—520?) Чжоу Цзэцзун указывает сходное место:

«Поэзия — это держание; она держит [в твердости или в неизменном положении] чувства и природу человека. Важнейшая тема трехсот с лишним стихотворений [„Шицзина"], [по словам Конфуция], „без уклонений". Отсюда „держать" значит сохранять [разум] в согласии [с истиной], как бы совмещая две половинки ярлыка в удостоверение мандата» [26, с. 194].

Отметим здесь, что толкователь ханьского времени подчеркивает две стороны сакрального воздействия «Шицзина» на мир: стихи помогают индивидууму сохранять стойкость и твердость, а обществу — государству и правящему дому — сохранять власть, удерживать мандат Неба, утверждая гармонию мира смертных и мира бессмертных. На последнее обстоятельство Лю Се лишь както намекает, выделяя более воздействие стихов на чувства и характер личности.

Работа Чжоу Цзэцзуна в значительной степени подтверждает то, что было очевидно и раньше — в древнем Китае на поэзию и поэта смотрели как на посредников между людьми и высшими силами, которые управляют миром людей.

Традиция, как известно, приписывает Конфуцию отбор и редактирование песен, вошедших в «Шицзин». Бань Гу в «Анналах Хань» писал: «Конфуций отобрал из чжоуских стихотворений триста пять — начиная от древних, иньских, и кончая близкими ему, лускими» [29, т. 52, с. 575]. Но и до Конфуция существовала практика собирания в народе песен с целью узнать жизнь и нравы людей. Эту практику так обосновывали и описывали: «Когда мужчины и женщины томятся любовью, они ходят друг за другом и поют песни. Голодные поют о еде, работающие поют о своем занятии. Бездетных мужчин в возрасте шестидесяти лет и женщин в возрасте пятидесяти нанимали на службу, чтобы одеть и прокормить, и посылали их собирать среди народа стихи. Из деревень сообщали стихи в города, из городов — в столицу, а в столице их

слушал Сын Неба. Поэтому цари, не выходя за ворота, досконально знали, что печалит Поднебесную, и, не спускаясь с трона, знали, что делается повсюду» [34, с. 121].

Эта практика привела к созданию во II в. до н. э. необыкновенного учреждения — Музыкальной палаты (Юэ фу), собравшей немало песен, в том числе ритуальных [6; 12; 13; 19].

Итак, с самых древних времен наряду с идеей поэта-отшельника утверждается представление о поэте, как о человеке, на котором лежит огромная социальная ответственность, понимаемая, разумеется, в соответствии с общими представлениями о мире, т. е. как проблема правильного управления, как проблема поддержания равновесия, гармонии между различными полярными, крайними состояниями человека, общества и мироздания, вообще между всем тем, что имеет различия.

Трудно найти в истории китайской поэзии поэта, который не выполнял бы это второе предназначение — не критиковал бы современность, не осуждал бы нравы, не клеймил позором людские пороки, не сетовал бы на тяготы государственных повинностей, вызывающих разлуку близких и друзей и обрекающих человека на страдания и горести в чужих краях. Но до Бо Цзюйи с его циклом «Новые *юэфу*» мы не имеем программы, которая манифестно подтверждала бы эту древнюю традицию сатиры и критики, хотя можно было бы вспомнить не только такого корифея, как Ду Фу (712—770), но и поэтов Чжан Цзи (765—830?), Ван Цзяня (766—830?), Юань Цзе (719—772), Гу Куана (727—815?), Юань Чжэня (779—831), Ли Шэня (780?—846), Пи Жисю (833—883).

В 809 г. появился цикл стихотворений Бо Цзюйи «Новые *юэфу*», которым было предпослано предисловие, имеющее исключительное значение в истории китайской поэзии:

«Девять тысяч двести пятьдесят два слова я разделил на пятьдесят стихотворений. В стихотворениях нет определенного числа строк, а в строках нет определенного числа иероглифов. Слова в стихотворения связывает моя мысль, а не литературная традиция (*вэнь.— Б. В.*). В первую строку я вписываю название-тему стихотворения, в конце стихотворения я объясняю свое намерение-волю. Я следовал образцу трехсот стихотворений: их письменная форма бесхитростна и незамысловата — поэтому тот, кто пожелает их прочесть, легко поймет их обобщенность и аллегоричность; их слова прямые и ясные, поэтому тот, кто пожелает прослушать их, постигнет во всей глубине их поучительный смысл; события, о которых в них говорится, достоверны и действительно имели место, поэтому тем, кто их соберет и распространит (подобно чиновникам древности, записывавшим стихи для государя.— *Б. В.*), будут верить; их форма напевна и ритмична, поэтому к ним легко подобрать мелодию и петь их, как песню. Говоря коротко, я написал

 эти стихи ради государя, чиновников, народа, природы, событий,

но я не писал их ради литературной традиции» [29, т. 200, с. 81].

В предисловии этом поэт говорит, что берет за образец «Ши-цзин», «триста стихотворений», а не *юэфу*, известные со времен империи Хань, хотя свои произведения он и называет «новыми *юэфу*». Дважды он подчеркивает, что пишет не ради словесности как таковой, не ради литературной традиции с ее твердыми правилами, с ее принципиальной неясностью, противопоставляя эту литературную традицию первый раз собственной мысли (意 *и* — замечу, что в тексте «Ши цзи» многократно цитируемое мною выражение *ши янь чжи* приведено как *ши янь и* [29, т. 49, с. 184]), которой одной дано связывать строки в стихи и слова в строки, а второй раз — длинному ряду из пяти членов, в которые входят император (*цзюнь*), чиновники (*чэнь*), народ (*минь*), природа (*ў* — вещная природа, та природа, одухотворенность которой скрыта, все сущее) и события (*ши*).

Оба эти противопоставления очень важны для понимания представлений Бо Цзюйи о назначении поэта.

Первое понятно и знакомо — речь идет все о той же внутренней воле, интенции, намерении, прихоти, свободе поэта, о его *чжи*, выражению которой отводится центральное место в китайских традиционных концепциях поэта. А вот второе без комментария непонятно, а между тем, именно оно вскрывает полно и ясно представления Бо Цзюйи и об особой роли древности для поэта, и о несовершенстве современного ему мира.

Дело в том, что пять объектов, ради которых поэт предпринял писание стихов, соответствуют, согласно древнейшей традиции, пяти тонам китайской музыкальной гаммы. В «Ли цзи» сказано так:

«Нота *гун* является государем, нота *шан* — чиновником, нота *цзюэ* — народом, нота *чжи* — событиями, нота *юй* — природой» [29, т. 4, с. 132]. И когда все пять нот не путаются местами, не бунтуют (*луань*), то в мире нет негармоничной музыки, а следовательно, нет и нарушений во взаимоотношениях их соответствий в мироздании, где сохраняется субординация и порядок в трехступенчатом социуме, правильность в делах и достаток в природе. Если же музыка не гармонична, то в мире начинается беспорядок, смута, бунт.

Эта мысль продолжает идею Шуня, которая цитировалась выше: «Чтобы люди и духи пребывали в гармонии, все восемь видов музыкальных звуков следует свести в аккорд и не разрешать им перепутываться между собой». И вот к этой великой и древней идее присоединяется Бо Цзюйи, ставя перед собой задачу своими стихами навести в мире порядок, который, по его мнению, в чем-то нарушен. Прямо он не говорит об этом, если не считать факта появления таких стихотворений в его творчестве признаком его тревоги за судьбы мира. Но косвенным свидетельством серьезно-

сти причин, побудивших Бо Цзюйи написать «Новые *юэфу*», может служить то, что поэт перепутал традиционную последовательность нот и соответствующих им объектов миропорядка, а именно — поменял местами природу и события.

Трудно представить себе, что он это сделал случайно. Иерархия нот и иерархия связанных с ними явлений была одной из основ миропонимания, подпиравшей не только приведенную выше последовательность, но и пространственно-временные ряды, вроде ряда «центр—осень—весна—лето—зима», и игравшей едва ли не коренную роль в ритуалах.

Так или иначе, но поэт «ошибся» и природу поставил на место событий. Это производит примерно такое же впечатление, как если современный композитор, объясняя, что такое гамма, сыграл бы «до ми рэ соль си фа ля»; однако не будем гадать о причинах этой ошибки и обратимся к самому циклу.

В нем господствует обличительный пафос. Поэт критикует современность, противопоставляя ей древность. Он сочувствует бедным, обличает алчных и несправедливых чиновников, ругает нерадивых генералов, охраняющих границы, он скорбит по поводу трудной жизни крестьян и тяжкого труда ткачихи. Поэт осуждает роскошь и расточительность, сетует, что слишком много стало буддийских монастырей и что скоро весь мир людей превратится в один сплошной буддийский монастырь,— а существование монастырей приносит народу одни убытки. Он грустит над печальной судьбой женщин, лишенных любви и прозябающих в многотысячных гаремах, и осуждает разврат и насилие.

Особой темой проходит увещание государя, которому поэт предлагает прислушаться к страданиям в его стране, ибо только государь в силу своей власти, имеющей внеземное происхождение, в состоянии исправить мир к лучшему, уменьшить страдания людей. И поэт требует, чтобы государь смотрелся бы в людей, как в зеркало своих поступков, чтобы он любил людей.

Большое место в стихах этого цикла занимают идеи глубинной связи музыки и современности. «Песни инородцев — к уклонениям и смуте, мелодии китайцев — к гармонии»,— пишет он [37, т. 1, с. 25]. Он считает, что люди древности не похожи на его современников, отличаясь от последних в лучшую сторону, потому что все портят музыканты, которые сочиняют мелодии, не отличая чистого от грязного, прозрачного от мутного. Ныне же древняя музыка пришла в упадок — и вслед за ней ухудшились люди. А тут еще от инородцев Запада пришли некитайские моды, и даже косметика появилась какая-то чужая...

Остановлюсь особо на сорок седьмом стихотворении цикла, посвященном, как гласит подзаголовок, «дурным и лживым людям». Называется стихотворение «Небо можно измерить». В нем поэт говорит, что существуют представления, с помощью которых мож-

но измерить поведение Неба, есть весы, с помощью которых можно взвесить поступки Земли, и вот только сердце человека не поддается пониманию, не знает преград и мер! Внешне человек кажется совершенно искренним, кто же догадается, что речи его фальшивы. Ложью и наговорами такой человек разлучает мужа с женой, делает непримиримыми врагами отца и сына. В мире все естественно: рыбы плавают в глубине моря, птицы летают в вышине неба, и в вышину можно послать стрелу, а в глубину забросить крючок удочки, только намерения и мысли человека никогда не выяснишь, даже когда этот человек перед тобой. Бывали и такие, что смеялись весело, а в смехе прятали нож, исподтишка убивая людей. Да, всему можно найти меру, даже священным переменам светлого и темного начал, но нет меры, с помощью которой можно постичь, как это в человеческом мире смех оказывается не смехом, а злобой, гневом... [37, т. 1, с. 208—211].

Естественному закону природы, как сказали бы мы, Неба и Земли, как говорит Бо Цзюйи, объединяя в этих словах и сакральное, и реальное понимание их искренности — «алой, как свежая кровь» (примерно то, что по-русски звучит «чистейший, как первый снег»),— этим двум из трех компонентов мира в стихотворении противопоставляется испорченная и непостижимая в своей неискренности и лживости природа человека, которой не поставлено никаких границ, которая непредсказуема и непостижима. Цель этого стихотворения не в том, чтобы осуждать природу человека, а в том, чтобы предостеречь государя от ошибок при выборе себе помощников, советников и приближенных, но идеи этого произведения созвучны древним исканиям нравственных основ поведения, исканиям, с которыми мы сталкивались еще у Цюй Юаня; нет сомнения, что в центре этих исканий была именно единая личность, избывшая двойственность, преодолевшая разрыв между внутренним состоянием и внешним поведением.

Вершина цикла — последнее, пятидесятое стихотворение «Чиновники, собиравшие стихи» с подзаголовком «Вникаю в причины смут и гибели прежних правителей»:

Чиновники, собиравшие стихи,
Собирая стихи, прослушивая песни, управляли словами народа!
Слушающий извлекает урок только тогда, когда говорящий
не подлежит наказанию,
Когда распространяющееся внизу проникает наверх — тогда только
царит мир и наверху и внизу.
Чжоу погибло, Цинь появилась... Вплоть до рода Суй
Все десять династий не сохраняли должности чиновников,
собиравших стихи!
В песнопениях, что возносили при жертвах в храмах,
восхваляли красоту, государей,
В изысканных строфах, что сочиняли в Музыкальной палате,
восхищались замыслами государей.
Не стоит и искать слова иносказания или укора в этих стихах —

Ни одного такого иероглифа не было среди десятков тысяч слов
и тысяч произведений!
Может быть, и содержался укор в каких-нибудь строках
или произведениях,
Да незаметно устранили всякую сатиру, направляя стихи ко двору.
Чиновники, призванные укорять, безмолвствовали и становились
бесполезными,
Барабаны для жалоб государю висели высоко, превращаясь в ненужный
инструмент.
А сотни служащих входили к нему и хвалили сами себя.
Ночные прислужники только и делали, что восторгались
успехами добродетели,
Чиновники церемониала только и делали, что прославляли
счастливые события.
И тронный зал государей был на тысячи *ли* удален от народа,
И все девять врат к государям были замкнуты на запоры.
Уши государей слышали только то, что говорилось в тронном зале,
Глаза государей не видели того, что происходило за вратами...
Алчные приближенные приносили зло народу — и нечего им было
бояться,
Развратные чиновники держали в неведении государей —
и нечего им было страшиться!
Разве не знаете вы, государь, о последних годах Ли-вана и Ху Хая?
То, что выгодно стаду чиновников, то невыгодно государям!
О государь, государь! Пожелай выслушать это!
Открой глаза, распечатай слух, проникнись чувствами людей —
И прежде всего, ищи упреков и укоров в стихах и песнях [4]!
[37, т. 1, с. 217—219].

Пожалуй, предисловие и цикл Бо Цзюйи «Новые *юэфу*» — самый яркий документ из истории китайской поэзии, свидетельствующий о социальной роли поэта, о его обязанности во имя высших интересов миропорядка критиковать всех и вся, включая лицо, несущее наибольшую ответственность за сохранение миропорядка — императора. На примере Бо Цзюйи видно, что поэт и в качестве деятеля был свободен — свободен порицать несовершенство мира, испорченность его, осуждать злодеяния, разоблачать двуличие человека. Однако свобода поэта была все же ограничена — он не был свободен перейти некоторую грань, преступить меру, отвергнуть миропорядок как таковой во имя, скажем, небесного царства, смутные представления о котором, однако, существовали вопреки конфуцианскому реализму и благодаря способности буддизма переводить свои логико-философские построения на язык «вульгарного» ума. Несовершенство мира не подлежало радикальному изменению, коренному и полному преобразованию, более того, такое преобразование считалось невозможным и было невозможным, поскольку для него не были выработаны соответствующие идеи и не было опыта, практики. Поэтому китайский поэт,

[4] Все десять династий — Чжоу, Цинь, Хань, Вэй, Цзинь, Сун, Ци, Лян, Чэнь и Суй; Единственный — император; ночные прислужники — те, кто служил во внутренних покоях; Ли-ван и Ху Хай — последние государи династий Чжоу и Цинь.

подвергая критике, порой уничтожительной, современный ему мир, находил выход лишь для себя одного в свободе внутренней, в «отшельничестве», в удалении от мира...

Вот что писал о двойственности китайских поэтов В. М. Алексеев, который едва ли не всю жизнь посвятил исследованию места и роли поэта, литератора в китайской традиции:

«По застывшему стереотипу китайской исторической жизни, во время Сыкуна (в IX и X вв.) точно так же, как во время Тао Цяня (в IV и V вв.), в ученом начетчике, приготовлявшемся всем своим образованием к управлению людьми (т. е. к занятию места среди людей чиновничьего класса), боролись две доктрины. Первая исходила из конфуцианских книг и была основана на проповеди Конфуция. Она требовала деятельного участия в жизни со стороны человека, облеченного силой знания, и запрещала пассивное непротивление злу. Она давала человеку полный кодекс нравственных и государственных начал, требуя их неуклонного соблюдения, и, таким образом, человек, ее сознававший и усваивающий, был своего рода vir ad omnia paratis (муж, ко всему приуготовленный.— *Б. В.*), человек с миросозерцанием и готовый к разнообразной деятельности, касающейся государства. Вторая доктрина исходила из школы первых даосов и, разрушая все человеческие ценности, открывала душе и уму человека необъятный простор, непредвиденные и непредвидимые возможности. Она звала человека к устремлению ума в непостижимое, небесное дао, в то дао, которое, по учению Лао-цзы, является заведомо обратным всему человеческому, всем высшим требованиям человеческой морали и государственности,— следовательно, вполне обратным земному дао Конфуция. Таким образом, поскольку первая доктрина была, так сказать, религией атеиста-начетчика, создавая ему символ веры честного человека и безупречного правителя над себе подобными, постольку вторая раскрепощала его ум от шаблонов и рутины, навязываемых практикою первой. Борьба этих начал в одной и той же личности кончалась или взаимным исключением и торжеством одной над другой,— что мы видим на замечательном примере Хань Юя (здесь В. М. Алексеев делает примечание, что и Хань Юй впадал «в даосский тон обособления себя от толпы и действия ей наперекор», упоминая его письмо к Ли И; стало быть, даже Хань Юй не может служить образцом полного торжества одного начала над другим.— *Б. В.*) — или же синкретическим совместительством, позволявшим человеку суровой школы деловитого и показного конфуцианства открывать на досуге свой ум веяниям вечности. Такой пример являла собою, среди массы прочих (разрядка моя.— *Б. В.*), крупная личность Тао Цяня; такое же явление мы замечаем и в личности Сыкун Ту» [2, с. 084—085]. Это

наблюдение В. М. Алексеева сохраняет значение и по сей день. Из дальнейшего изложения оказывается, что Сыкун Ту заявлял себя не только религиозно настроенным даосом-мистиком, но и «искренне верующим буддистом, очарованным и книгой Будды, и его культом» [2, с. 088]. И наш великий китаевед был вынужден написать в 1916 г.: «Таков Сыкун Ту, зачарованный даос и верующий буддист, человек вне мира, полный религиозного искания. Как странно теперь видеть в нем тут же рядом сухого резонера-конфуцианца, рассматривающего религиозную материю сквозь скептические очки государственной правомерности и как бы иронизирующего над ней!» [2, с. 093]. И чуть дальше В. М. Алексеев снова употребляет это словечко «странно»:

«...я имею в виду показать, как странно для европейца и типично для китайца всех времен, синкретически соединились в одной личности самые разнообразные начала. В самом деле, образцовый, дипломированный ученый начетчик и убежденный конфуцианец, Сыкун Ту в то же время исповедует дао, как некое сверхбожество, о котором нельзя даже помышлять, но которое, выражаясь человеческим языком, стоит в зените поэтического миросозерцания и руководит его навсегда ограниченным творчеством. В то же время он пламенный буддист, кающийся в своем былом неверии и молитвенно излагающий свое настоящее прозрение. Присоединим сюда сведения, известные нам из его биографии, его вечное колебание между желанием служить государству — как того требовала профессия начетчика — и желанием бежать от мира в свое горное имение, прекращая всякие счеты с прошлым; непреклонную верность династии, приведшую его к самоубийству, и полное к ней презрение, как к вырождающейся и ведущей страну к гибели; его горделивость в отношении к людям и полное смирение наедине с самим собой; и т. д. и т. д. Не придем ли мы к заключению, что перед нами неровная, неуравновешенная, неудовлетворенная личность,— личность с большими задатками, но с малым, сравнительно, размахом; больше чувствующая, чем выражающая и, вообще, не нашедшая себе полной жизни?» [2, с. 095].

Этот ответ удовлетворяет В. М. Алексеева. Между тем, он в другом месте той же книги, как мне кажется, ближе подошел к сути дела, не впадая в противоречие с только что цитированным объяснением: «Если, по установленным европейскою наукою понятиям, каждый поэт есть выразитель своего народа и своей эпохи, то китайский поэт, помимо этого, и в первую очередь, есть выразитель своей начитанности...» [2, с. 010].

Мне уже приходилось писать и говорить о том, что китайский поэт исповедовал особое учение, которое я условно называю *вэнь цзяо* — «учением о слове» в дополнение к известным *сань цзяо* — «трем учениям средневекового Китая (конфуцианство, даосизм и

буддизм)» [5]. И великое слово — *вэнь* было для поэта важнее и выше, чем любое из трех направлений религиозно-общественной мысли,— уже по тому одному, что только в ткани этой самой *вэнь* и могли существовать и социальная проповедь Конфуция, и мистика Лао-цзы, и стройное в своем развертывании аксиоматики самовнушение Будды. Эту-то *вэнь* поэт берег и охранял, развивал и пестовал, ей он поклонялся, ее боготворил. Грубо говоря, не находя полного удовлетворения ни в одной из существующих идеологических систем, поэт скрывался от них не столько в горы, не столько за какой-то внешней личиной, сколько в служении самой литературе, в ней и только в ней ища спасения от тягот жизни и необъяснимости смерти. И не приходится удивляться решительному перевесу в истории китайской поэзии стихотворений о свободе, об отрешенности от мирской суеты над теми, что были посвящены критике мира в его сиюминутности, как нет ничего удивительного и в том, что в китайской поэзии преобладает решительно над прочими настроениями печаль, господствует грусть, порой переходящая в скорбь и безысходную тоску.

Важнейшим произведением, вскрывающим эту приверженность поэта к словесному искусству, является ода-*фу* Лу Цзи (261—303) «Слово» («Ода изящному слову» в переводе В. М. Алексеева).

Лу Цзи как бы создал «...жанр поэм о поэте, начав их длинную серию и нисколько для всех своих последователей не устарев. Я утверждаю, что и сегодня для понимания китайской классической поэзии... поэма Лу Цзи является едва ли не исходной точкой...» [3, с 150]. Сравнивая произведения Лу Цзи и Горация и ставя задачу борьбы «с фрондерством киплинговского типа» (имеется в виду идея об извечной и навечной несоединимости Востока и Запада), В. М. Алексеев приходил к следующему выводу: «...каждый член общей семьи людей, творящих культуру, представляя собой индивидуальное соединение мыслей и слов, могущих порознь быть порожденными другими, сам является какой-то частицей мировой мысли, которая получает свое бытие и форму лишь тогда, когда и Гораций и Лу Цзи становятся всем известными и понятными» [3, с. 154]. Цитированием этого итогового вывода я могу и ограничиться, не касаясь сравнения Горация и Лу Цзи, несмотря на всю актуальность подобного сравнения. Для моей темы гораздо важнее, как трактует В. М. Алексеев вопрос о назначении поэта в синтетическом очерке идеологии Лу Цзи и его поэмы, которая «весьма далека от ясной системы мысли, тем более для иностранного читателя» [3, с. 151]. Я позволю себе привести из нее цитату, опустив указания на абзацы оды, послужившие основанием для такого именно синтеза исследователя:

«П о э т  е с т ь  м а с т е р  с л о в а, талантливый, умелый, а не только эрудит, знающий все наизусть, хотя его творчеству должна предшествовать именно глубочайшая эрудиция во всех наилучших

китайских писаниях былого. Он становится теперь особенным мастером дела, хотя научить этому своему мастерству он никого не может, так же как древний каретник Бянь, который никому не мог объяснить, в чем тайна его успеха как мастера.

Поэт — человек не от мира сего и свою обособленность от пошлых людей культивирует в поэзии, считая, что такая поэзия гордо возвышается над всем прочим и не может быть темой для обычных напевов. Однако и на небе ему некем быть поддержанным, и земля к нему глуха и нема. Он в мире — что редкая яшма в горе или жемчужина в воде: прячется от людей, ибо часто терпит от них насмешки над глубиной своего ума. Он враждебен изысканной красивости и манерности, но друг большой красоте. Тем больше ненавидит он банальные стихи самодовольных поэтов и вечное зло вульгарных вещей. Он не приемлет мира поэтов, хотя тот и велик численно: он ищет элита, а эти люди — редкость.

Он сам не свой, он в трансе вдохновения, напоминая сам себе сохлое дерево или высохшее русло реки: как они, он ждет прилива влаги наития, совпадения его с ответом в стихе, жизни его, поселившейся в душе вне сознания, а тем более усердия. Слова приходят, слова уходят: он уже не в силах с ними справиться. Он стоит как бы в стержне мира, откуда взирает на его вещи каким-то особым, потусторонним, сверхвечным и темным, как вселенная, оком. Его дух взлетает на грани света, блуждает в эфирных высотах, в тучах, куда его мчат стремления души. В этом сверхчувственном трансе он пробегает по былым временам и векам в одно мгновение ока и одним взором охватывает всю свою страну.

Он сверхчеловек, третий член „Троицы" (небо—земля—человек), питающей мир, и бесконечною емкостью своей напоминает мехи горна, о которых говорится в книге Лао-цзы. Его слово охватит весь мир, вне всяких его пределов; оно идет через тысячи тысячелетий, как через какой-либо брод; оно для мира, что одождившая сухую землю туча; оно неземное, оно божественное. Оно движется небесным механизмом; оно исходит из космической бури, бушующей в его груди и уме, и ринется потоком в жизнь. Оно непостоянно и неуловимо: то исчезает, как тень, то гремит эхом и вдруг разрешает своею божеской силой все ганглии мира. Поэт — космической пророк, накрывающий словом своим и небо и землю, и все осязаемые формы, преломляя в свою писчую кисть все живое. Он воззрится в безжизненный нуль, основу бытия, и его из нуля вызволит; он постучится в немой мрак и потребует, чтоб он звучал; он углубится в тайники и найдет в них свет, а из недр своего духа источит бесконечные потоки живительной силы.

Поэт вещает людям правду конфуцианского учения, свое поэтическое волнение отождествляя с „этим самым словом" (*сы вэнь*), которое Конфуций унаследовал от „Просвещенного"

(Вэнь Вана) и которое он берет на себя распространить через свою поэзию во всем живом мире, чтобы не дать этому лучшему из заветов Конфуция быть свержену с вечного пьедестала. „Это самое слово“ выражает всю правду всех вещей, весь мир природы и человеческого духа, связывая их в одно — как бы тонки и невыразимы ни были их различия,— древнюю культуру; она всегда перед его взглядом в глубину веков и в облик древних людей. Чистый аромат поэзии он доносит до других, ибо является исповедником их дорогих достижений, как изучивший все их писания и усвоивший их в свою волю и в свое чувство.

Он путь свой свершает среди красот их густого словесного убранства, их святилищ и весь состоит из мозаики этих красот, вбирая в себя все то лучшее, что творили люди тысячелетий, и даже то, что они не дописали. И вот, весь наводненный этою книжной, поэтической и мудрой, древнею культурой, он творит свою поэзию, которая так и сочится всем лучшим, всей благодатью, всеми ароматами, от этой культуры идущими, и становится поэтом-новатором, наследующим старому слову, но дающим свежее творчество, а не то, что уже кем-то раньше было сказано. Он плавает, правда, в идеальных эмпиреях древности, но держит связь с миром, не чураясь народного творчества: благовонным цветам нужна поросль листвы и кустов. Однако его главной миссией является исповеданная еще Конфуцием гармония древней формы с глубокой и величавою простотой содержания в мысли и чувстве: идея войдет в содержание его поэм как ствол и стебель целого, но стих и изящная проза разрастутся живительными ветвями и дадут почки цветам, и тогда высшая гармония формы и содержания, создающая, по Конфуцию, лучшего человека (*цзюнь-цзы*), созидает и лучшего поэта, поэта тонкого, еле уловимого в своих оттенках, и, наоборот, точного во всех своих пропорциях.

С высоты своих достижений, из глубины своего гармоничного целого он осуждает пороки поэтов-собратьев, которые, прежде всего, лишены этой самой возвышенной гармонии целого, особенно той великой вкусовой простоты, что предлагается на литии предкам в виде отвара без специй, которые для жертвы духу были бы кощунством. Иной поэт владеет грубоватою формой, но и искусной образностью; или, наоборот, бесхитростной, незамысловатою сущностью вещей, поданной в словах ловких и проворных; и далее: поэтов, настроенных мистически, но лишенных высокого чувства меры; поэтов с фальшивым преломлением природы или недостаточным ее представлением в слове; поэтов, смешивающих красивое с уродливым; садящих пятна на красивый материал; отклоняющихся то в ту, то в другую сторону и создающих своей поэме однобокость; гоняющихся за причудливой мыслью, в ущерб ее правдивости, неискренних, неодушевленных, поверхностных; без изящества и хорошего тона; банальных, гру-

бых, отдающихся вкусам толпы, поющих высоким голосом низкие мотивы; крикливых, оглушительных, потворщиков таким же грубиянам» [3, с. 151—153].

Нетрудно видеть, что на плечи поэта Лу Цзи возлагает ответственность за выражение как даосизма, так и конфуцианства, как реалистических, так и мистических мироощущений. Но выше всего он ставит слово как таковое — никаких запретов в оде мы не видим на мысли, чувства, поэтические формы (если не считать таким запретом требование меры), но зато как достается плохим поэтам, а к таковым Лу Цзи относит только тех, кто грешит против слова же. Главным для поэта Лу Цзи считает творческий акт. Трудно точнее передать суть этого акта, антиэнтропическую, как мы бы сегодня выразились, суть, чем это сделал Лу Цзи в двух строчках, которые я приведу по-китайски и в своем прозаическом переводе: 課虛无以責有，叩寂寞而求音 *кэ сюй у и цзэ ю, коу цзи мо эр цюинь*, т. е. «Испытывает пустоту и ничто, чтобы найти там нечто, / Стучится в безмолвие и тишину — и обретает там звучание!» [32, с. 124; 3, с. 156].

Я позволю себе больше не приводить примеров из этой оды, не имея дерзости для соревнования в переводах с В. М. Алексеевым. Скажу только, что Лу Цзи в соответствии с жанром оды-*фу* предпринял интереснейшее путешествие внутри тех ассоциаций и идей, которые вызывало у его современников слово *вэнь*, то слово-знак, что включает все слова и знаки, с помощью которых постигается все сущее в мире, все пребывающее в формах видимых и невидимых, доступных органам чувств и недоступных, тех слов и знаков, с помощью которых люди стремятся к Идеалу, лежащему в прошлом. И могущество этого слова — *вэнь* чрезвычайно велико, ибо оно — первопричина всего множества идей (理 *ли*), оно берет сверху, из прошлого древние образцы и передает их вниз, будущим поколениям; оно не дает погибнуть *дао*-пути основателей династии Чжоу и распространяет его влияние, поддерживая тем самым надежду людей на счастье...

Таково исповедание веры китайского поэта, и напрасно мы будем искать в истории китайской поэзии поэтов, которые ограничили бы свое творчество каким-либо «-измом», будь то буддизм или даосизм,— если мы и найдем таких, то только среди третьеразрядных имен.

По материалам замечательной книги В. М. Алексеева «Китайская поэма о поэте» сделал переводы-парафразы известный поэт С. П. Бобров. До сих пор это единственный, насколько я знаю, отклик в нашей литературе на труд прославленного китаеведа. Отклик С. Боброва вызвал высокую оценку В. М. Алексеева: «Ничего подобного по силе восприятия и удачной характеристики основных моментов я не слыхал» [4, с. 161]. Н. И. Конрад видел в опытах С. Боброва «и факт общественной истории нашего ки-

таеведения, и факт истории нашей поэтической мысли 20—30-х годов нашего века» [4, с. 161].

Переводы С. Боброва и его толкования поэмы Сыкун Ту заслуживают специального исследования, которое, возможно, показало бы нам, как реально происходит встреча двух разных культур и, так сказать, «переплавливание» одного мировосприятия другим. Но и беглого взгляда достаточно, чтобы стало ясно, что представления о назначении поэта в китайской традиции не были до конца усвоены русским поэтом, находящимся как бы одновременно и в такой же, как и его китайский собрат, позиции, и в совершенно иной. Вот как понимает, в частности С. Бобров, что такое поэт для Сыкун Ту: «Поэт — это творец; еле заметное впечатление в одиночестве или пышный цвет жизни зовет его к искусству, природа подавляет его своей мощью, и он погружается в тяжелые раздумья, но живая нежность природы пробьется и через эти думы, вернет его к деятельности, дружба подскажет ему, что бытие есть блаженство. Древняя народная поэзия, источник всякого искусства, приходит к нему на помощь; снова он обретает эту материнскую мягкость природы, и тогда ему становится ясно, что искусство — это жизнь» [4, с. 174]. Боюсь, что для системы китайских традиционных представлений о поэте чужды «нежность природы», «материнская мягкость», «искусство — это жизнь», «бытие есть блаженство» — по крайней мере, нужно было бы долго объяснять, что имеется в виду.

Почему же талантливый русский поэт не проник до конца в представления своего китайского коллеги даже под руководством опытнейшего вожатого, знатока Китая? В чем тут трудность? Только ли в том, что перед нами разные мировосприятия? Или дело в том, что «фрондерство киплинговского типа» не такое уж и фрондерство и полное взаимопонимание между «Востоком» и «Западом» невозможно? Или, может быть, причина в чем-то третьем?

Мне кажется, что ключ к полному пониманию мировосприятия, свойственного китайскому поэту, к выяснению места и роли поэта в китайской культурной традиции, к решению вопроса о назначении поэта мы найдем только тогда, когда поймем политическую структуру древнего и средневекового китайского общества. Именно эта структура является внешним аналогом конфуцианского стоического атеизма, инкорпорируя даосские и буддийские философские, мистические и языческие альтернативы-компромиссы, без которых личность рисковала задохнуться, а общество распасться. Возможно, что указанная структура не столь сложна, как это представляется при чтении работ, сильно противоречащих друг другу даже в вопросах периодизации китайской истории. Не исключено также, что эта структура без особого труда может быть описана с помощью представлений и терминов, выработанных ми-



12 Зак. 214

ровой наукой, рассматривающей человечество как некоторый цельный организм, развитие которого подчиняется извечным закономерностям, а тем самым доступно адекватному описанию.


1. Алексеев В. М. Китайская литература.— Литература Востока. Вып. 2. Пб., 1920.
2. Алексеев В. М. Китайская поэма о поэте. Стансы Сыкун Ту (837—907). Перевод и исследование. Пг., 1916.
3. Алексеев В. М. Римлянин Гораций и китаец Лу Цзи о поэтическом мастерстве.— В. М. Алексеев. Китайская литература. М., 1978.
4. Бобров С. П. «Поэма о поэте» Сыкун Ту в поэтическом переложении (с комментариями).— «Народы Азии и Африки». 1969, № 1.
5. Вахтин Б. Б. Буддизм и китайская поэзия.— Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в средние века. М., 1982.
6. Вахтин Б. Б. Возникновение Юэфу.— «Советское китаеведение». 1958, № 3.
7. Вахтин Б. Б. Заметки о повторяющихся строках в «Шицзине».— «Страны и народы Востока». Вып. № 1. М., 1971.
8. Гитович А. И. Лирика китайских классиков. Л., 1962.
9 Китайская классическая проза в переводах В. М. Алексеева. М., 1958.
10. Китайская литература. Хрестоматия. Т. 1. М., 1959.
11. Кроль Ю. Л. Сыма Цянь — историк. М., 1970.
12. Лисевич И. С. Древняя китайская поэзия и народная песня. М., 1969.
13. Лисевич И. С. Юэфу и их место в истории китайской литературы.— «Вестник истории мировой культуры». 1961, № 4.
14. Сыма Цянь. Биография Цюй Юаня.— Цюй Юань. Стихи. М., 1954. (см. № 18).
15. Сыма Цянь. Избранное. М., 1956.
16 Сыма Цянь. Отдельное повествование о Цюй Юане.— «Китайская классическая проза...» (см. № 9).
17. Шицзин. М., 1957 (серия «Литературные памятники»).
18. Цюй Юань. Стихи. М., 1954.
19. Юэфу. Из древних китайских песен. М.— Л., 1959.
20. Ян Хин-шун. Древнекитайский философ Лао-цзы и его учение. М.— Л., 1950.
21. Biographies of Meng Hao-jan. Transl. and Annotated by H. Frankel. Berkley—Los Angeles. 1952.
22. Kroll Ju. L. Ssu-ma Ch'ien's Literary Theory and Literary Practice.— «Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients». Altorientalische Forschungen. IV. B., 1976.
23. Li Chi. The Changing Concept of the Recluse in Chinese Literature.— «Harvard Journal of Asiatic Studies». Vol. 24, 1962—1963.
24. Records of the Grand Historian of China. Transl. by B. Watson. N. Y., 1961.
25. Fang. Ach. Some Reflections on the difficulty of translation.— Studies in Chinese Thought, ed. by Arthur F. Wright. Chicago, 1967.
26. Wen-lin-Studies in Chinese Humanities, ed. by Tse-tsung Chow. Madison, Milwaukee and London, 1968.
27. Лу Каньжу, Фэн Юаньцзюнь. Чжунго ши ши (История китайской поэзии. Т. 1. Пекин, 1957).
28. Лян Хань вэньсюэ ши цанькао цзыляо (Справочные материалы по истории литературы обеих Хань). Пекин, 1963.
29. Серия «Сы бу бэй яо». Шанхай, 1936.
30. «Тай-пин гуаньцзи» (Обширные записи годов Тай-пин). Пекин, 1959.
31. Тао Юаньмин цзи (Произведения Тао Юаньмина). Коммент. и сост. Ван Яо. Пекин, 1956.
32. Хань Вэй Лючао фу сюань (Избранные оды-*фу* периодов Хань, Вэй и Шести династий). Сост. и примеч. Цюй Туйюаня. Пекин, 1964.

33. Хань Шань-цзы цзи (Произведения Хань-шаня). Шанхай, [б. г.] («Сы бу цункань»).
34. Сянь Цинь вэнсюэ цанькао цзыляо (Справочные материалы по литературе доциньского периода). Пекин, 1962.
35. Цзуго ши эр шижэнь (Двенадцать поэтов Отчизны). Пекин, 1954.
36. Шицзи сюань чжу (Избранное из «Исторических записок»). Пекин, 1956.
37. Бо Цзюйи. Коммент. Такаки Масаити. Токио, 1958.
38. Ли Хэ. Коммент. Араи Такэси. Токио, 1959.
39. Тао Юаньмин. Коммент. Умити Еси. Токио, 1958.
40. Хань-шань. Коммент. Ирия Еситака. Токио, 1958.
41. Чу цы (Чуские строфы). Коммент. Хасимото Дзюн. Токио, 1960.

О. Л. Фишман

# О ТРАДИЦИОННЫХ КИТАЙСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ В СБОРНИКАХ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ПРОЗЫ XVII—XVIII вв.

В предлагаемых вниманию читателя заметках рассматриваются некоторые традиционные китайские представления религиозного, этического и социально-политического характера в том виде, в каком они отражены в сборниках прозы малых форм — «Странные истории Ляо Чжая» Пу Сунлина (1640—1715), «Заметки из хижины Великое в малом» Цзи Юня (1724—1805) и «Новые [записи] Ци Се», или «О чем не говорил Конфуций» Юань Мэя (1716—1797).

Эти сборники, включающие в себя 2710 рассказов и заметок, содержат 2300 произведений о «сверхъестественном»; хотя многие из этих произведений фиксируют одни и те же религиозные и этические представления [1]. Тем не менее они дают достаточный материал для того, чтобы попытаться реконструировать эти представления в некую систему и сопоставить ее с более ранними источниками. Такое сопоставление дает возможность продемонстрировать поразительную устойчивость религиозных верований и народных представлений о сверхъестественных существах, свидетельства которой сохранились на протяжении более чем двадцати веков (от III в. до н. э. до начала XX в. н. э.). С. Ю. Неклюдов справедливо замечает, что «художественные структуры, по отношению к которым какие-либо мифологические модели представляются архетипическими, не сводимы к ним непосредственно» [21, с. 65], но художественные произведения, содержащие в себе мотивы, унаследованные от раннего фольклора, могут служить материалом для изучения традиционных представлений [2].

## 1

Рассмотрим сначала некоторые религиозные верования и народные представления о сверхъестественных существах.

---

[1] Это характерно для сборников прозы малых форм — *бицзи*, отличительной чертой которых является повторяемость сюжетов, мотивов и сверхъестественных персонажей внутри одного сборника.

[2] Ср.: «Возможность истолкования сюжета в сопоставлении с его переводом на язык более ранней традиции может быть доведена до мифологического архетипа» [16, с. 132].

В одном из рассказов Юань Мэя (№ 7[3] «Ученый из Наньчана») в весьма сконцентрированном виде содержится несколько устойчивых верований и представлений, поэтому приведем подробный пересказ его.

Два друга — молодой и пожилой ученые — занимались в храме Бэйланьсы. Пожилой ученый на время отправился домой и там скоропостижно скончался. Молодой остался в храме; ничего не зная о друге, он однажды ночью во сне увидел, как тот вошел в храм, сел на лежанку и сказал: «Не прошло и десяти дней, как мы расстались, я скоропостижно скончался, теперь я — дух, но дружеские чувства не иссякают сами собой, и я пришел специально для того, чтобы проститься с вами».

Молодой ученый от испуга не мог произнести ни слова, но дух мертвого стал его успокаивать и попросил исполнить ряд поручений. Тот обещал и, когда дух собрался уходить, со слезами стал его удерживать. Дух тоже заплакал, снова сел на лежанку и продолжал беседу на житейские темы. Потом он поднялся, но не уходил, пристально глядя на друга. «Постепенно лицо его приняло такой ужасающий вид», что молодой ученый в испуге стал торопить его с уходом. Тот все не уходил, тогда младший вскочил и бросился бежать; покойник погнался за ним. Пробежав несколько *ли*, молодой ученый перелез через стенку и упал на землю. Покойник не смог перелезть, он свесил голову вниз и стал плевать в друга так, что тот был весь в слюне. Когда рассвело, прохожие привели молодого ученого в чувство. Родственники покойного нашли его труп, на носилках принесли домой и положили в гроб. «Узнавшие об этой истории говорили: „*Хунь* в человеке добрая, а *по*[4] — злая; *хунь* — мудрая, а *по* — глупая. Когда он только пришел, духовное начало в нем еще не погибло, но вскоре *по* стало вытеснять *хунь*. Когда он исчерпал свои сокровенные заботы, *хунь* испарилась, а *по* сгустилась. Пока в нем была *хунь*, он был тем самым человеком, что прежде; с уходом же *хунь* уже не был тем человеком. Трупы, что свободно передвигаются, бродячие тени — все это создания *по*, обуздать же *по* может только человек, которому открыт Путь истины — Дао“» [32, с. 112—113].

В этом рассказе, строящемся на оппозиции «живой—мертвый», основным является представление о том, что человек обладает не-

---

[3] Порядковые номера рассказов отсылают читателя к нашим переводам [28; 32].

[4] По китайским верованиям, *хунь* — имматериальная («духовная», «эго — душа» [31а, с. 55]) душа человека, после его смерти возвращающаяся на небо и существующая в виде духа предка, которому приносят жертвы; *по* — материальная («телесная» или «животная») душа, остающаяся с человеком и после его смерти, пока его тело не разложится. Ср.: «Чжу Си подчеркивал, что то, что *хунь* — духовное начало стремится вверх, а *по* — земное начало — вниз, это нормальный принцип, а все чудесное лежит вне нормы» [28, с. 358].

сколькими душами[5]. По ходу рассказа происходит превращение духа мертвого (в котором преобладает «духовное начало» — *хунь*) в труп («духовное начало» вытесняется «животным началом» — *по*)[6]. Дух мертвого не только является другу в своем обычном виде (таким, как при жизни), но и сохраняет дружеские чувства, прежние привязанности (забота о матери и жене), обязательства (просит уплатить за него долги) и интересы (просит опубликовать его рукопись). Труп же ведет себя так, как, по народным поверьям, и положено вести себя трупу (носителю злого начала): он преследует живого человека[7], облик его меняется и становится страшным, он причиняет вред другу. Характерно, что труп не может перелезть через стенку (она служит преградой бесам); еще более характерно, что действие происходит во сне, ибо «сны принадлежат к другой форме бытия, сверхъестественной. Люди, чудовища страны снов, покойные предки и сам спящий принадлежат иному, странному миру» [44, с. 241].

Мотивы и сюжеты, связанные с явлениями людям душ мертвых, широко распространенные в рассматриваемых сборниках, позволяют выделить ряд устойчивых представлений о душах мертвых.

1. Душа мертвого (*гуй*) может существовать отдельно от тела ее обладателя и являться в облике, совершенно идентичном покинутому ею телу. У Юань Мэя (рассказ № 318) это представление дано в следующем варианте: девушка влюбилась в молодого ученого и умерла от неразделенной любви. Когда ученый поехал в область сдавать экзамены, он увидел там эту девушку, которая ведала приготовлением чая и закусок для экзаменующихся; вид у нее был «совсем такой же, как при жизни».

По существу, мы имеем дело с мотивом двойника[8].

---

[5] В новелле танского писателя Ню Сэнжу «Дочь Ци Туя» человек наделяется множеством душ: «У каждого, кто рождается на свет, три высших души и семь животных» [7, с. 233].

[6] Ср. с высказыванием танского новеллиста Пэй Сина: «... в людях преобладает сила света *ян*, а в бесах — темное начало — *инь*. Если „духовное начало" человека одерживает верх над его „животной душой", то человек этот живет вечно; если же побеждает „животная душа", то человек умирает. У бесов нет тела — они целиком состоят из темного начала, а у бессмертных нет тени — они целиком состоят из светлого начала» [7, с. 291].

[7] В. Эберхард пишет, что бо́льшая часть снов современных жителей Тайваня о сверхъестественных существах связана с мертвыми. Являющийся во сне покойный родственник — обычно благожелателен, чужой — враждебен. Многие такие покойники неотличимы от бесов, которые нападают на спящего, гонятся за ним [51, с. 56].

[8] Ср.: «В годы Кай-юань (713—741 гг.) начальник Лянчжоу Го Чжиюнь во время инспекционной поездки тяжело заболел и умер на почтовой станции в сотне *ли* от главного города провинции. Душа его вышла наружу, приказала начальнику станции запереть станцию и больше ее не открывать. Душа [в облике Го] вернулась в Лянчжоу, причем свита ни о чем не подозревала. В течение более чем сорока дней душа Го приводила в порядок служебные и личные дела, а затем послала людей на почтовую станцию за останками Го. Когда они вернулись с телом Го, душа сама проследила за тем, как покойника обряжали, после чего

Интересный вариант этого мотива дает Цзи Юнь (№ 140): первая жена отца Цзи Юня окликнула свою рабыню Сяоин, «и вдруг из западной галереи появилась Сяоин и из восточной — Сяоин. Обликом и одеждой одна не отличалась от другой: даже складка на правой поле халата, даже закатанный левый рукав и те совпадали». Через три месяца Сяоин умерла. «Не потому ли, что срок ее кончины был так близок, дух осмелился явиться в ее облике?» — таким риторическим вопросом заканчивает свой рассказ Цзи Юнь [28, с. 224].

2. Человек может выпускать свою душу на волю по своему желанию[9]. Так, в рассказе Юань Мэя (№ 413) продавец тыкв из Ханчжоу «мог выпускать свою душу из макушки. Каждый раз при этом он сидел неподвижно, закрыв глаза, а душа выполняла вовне его приказы». Однажды душа купила несколько связок вяленой рыбы и попросила соседа захватить их с собой, чтобы передать жене продавца тыкв. Получив рыбу, жена, смеясь, сказала сидевшему неподвижно мужу: «Ты что тут прикидываешься?» — и стала шлепать его рыбой по голове. Вернувшаяся в это время душа не смогла войти в голову через макушку, испачканную рыбьей чешуей, «тогда она громко зарыдала и ушла. А труп продавца тыкв стал деревенеть» [32, с. 270]. В № 422 идет речь о даосе Яне, который выпускал свою душу на рассвете, чтобы она впивала солнечные лучи. Буддийский монах увидел, что на макушке даоса танцует «маленький мальчик, пухленький и красивый, который тянулся к солнечным лучам и впивал их» [32, с. 272].

3. Уклоняясь от наказания или казни, человек может спрятать свою душу в сосуд. В рассказе № 125 Юань Мэй описывает «одного негодяя, на которого было заведено столько судебных дел, что они высились, словно гора». В суде его до смерти забили палками, но через три дня его душа вернулась в тело, «а через пять дней он снова принялся за свои дурные дела. Так повторялось несколько раз, пока, наконец, не доложили об этом начальнику области». Преступника казнили, причем «тело и голова находились в разных местах, но через три дня он снова ожил, голова и тело соединились, только на шее остался тонкий след, как красная

---

попрощалась с семьей и вошла в свое тело, лежавшее в гробу» [39, т. 4, цз. 330, с. 2619—2620].

В известной новелле танского писателя Чэнь Сюаньюя «Душа, покинувшая тело» душа девушки Цяньнян последовала за возлюбленным, отправившимся в столицу, тело же осталось дома («Вот уже несколько лет, как дочь моя больна и не покидает женских покоев»,— говорит отец девушки). Когда поженившиеся влюбленные вернулись, «больная Цяньнян с улыбкой вышла навстречу приехавшей Цяньнян. И вдруг они слились в одну, даже платья — и те соединились» [7, с. 50].

[9] Видимо, представления шаманского типа (ср.: «шаманы могут даже *произвольно* отпускать из своего тела свою собственную душу (дух)» [29, с. 14]).

нить»[10]. Когда преступник дошел до того, что избил свою старуху-мать, та пришла в суд и принесла кувшин, в который, как объяснила она начальнику области, ее сын «прячет свою душу. Когда он сам понимает, что совершил серьезное преступление... он остается дома, вынимает душу из тела, омывает ее и прячет в кувшин. И то, что власти карают или казнят, это — его тело из плоти и крови, а не душа. С помощью закаленной длительной практикой души он может излечивать свое разрубленное тело, которое уже через три дня может вернуться к прежнему образу жизни. Но сейчас его преступления дошли до предела, он избил меня — старуху, этого я снести не могу[11]. Прошу вас — сначала разбейте этот кувшин, развейте по ветру его душу с помощью ветрового колеса, и, если снова казните его тело, можно надеяться, что мой дурной сын действительно умрет.— Сделали, как она сказала. Его забили насмерть, а когда осмотрели труп, то увидели, что он уже начал разлагаться, хотя прошло меньше десяти дней» [32, с. 181].

Рассказ интересен целым рядом содержащихся в нем мотивов, но особенно существенным в нем является представление о том, что человек, отделивший свою душу от тела и хорошо ее запрятавший, по существу, не подвластен смерти. Это представление очень точно сформулировано С. Ю. Неклюдовым: «Отделение души от тела есть смерть. Но отделение души от тела и изолированное хранение ее есть бессмертие» [21, с. 66].

4. Души мертвых сохраняют основные свойства своего характера[12], свои вкусы[13], прежние симпатии и антипатии, привычки, т. е. ведут себя как люди, какими они были при жизни.

Дух мальчика, служившего у прежнего начальника управле-

---

[10] По древним китайским верованиям, считалось, что человек может возродиться к жизни в том случае, если тело его не разрублено на части (поэтому отсечение головы или разрубание на куски считались особенно страшными видами казни).— Ср.: «Богатырь разрубает труп чудовища на куски, размалывает его на мельнице, сжигает на костре, развеивает по ветру, т. е. стремится к образной „дематериализации" тела противника, к превращению его в „ничто", в „невидимое"» [21, с. 68]. В этом смысле в нашем тексте обращает на себя внимание настояние матери преступника, чтобы душа его была развеяна по ветру.

[11] Показательно, что не только для матери преступника, но и для властей «пределом» его преступлений является нарушение основного этического принципа — уважения к родителям.

[12] В новелле Ню Сэнжу «Дочь Ци Туя» князь У Жуй и после смерти «такой, какой был прежде,— воинственный и своевольный» [7, с. 232].

Сборник У Жуна (IX в.) «Юань чжай цзи» («Записки о возвращении долгов») содержит ряд рассказов о душах мертвых, возвращающихся на землю, чтобы отдать долги, сделанные ими при жизни (напомним, что в приводившемся нами рассказе Юань Мэя «Ученый из Наньчана» умерший ученый беспокоится о том, что он задолжал торговцу кистями).

[13] Душа человека, умершего «несколько тысяч лет назад», услышав, как играет на лютне писатель Цзи Кан (222—262), не может забыть своей любви к музыке и обучает Цзи Кана неизвестным тому мелодиям [40, с. 45—46].

ния школами в Чжэцзяни, и после смерти продолжает «постоянно крутиться в канцелярии», но характерно, что он может передавать только устные приказы, принести же какую-нибудь вещь ему не под силу («Внешний облик у него был, но плоти не было»,— объясняет это Цзи Юнь) [28, с. 353].

Дух начальника области Наньян и после смерти каждое утро приходит в присутственное место [32, № 273]. Добросовестно выполняет свои прежние обязанности и дух покойного чиновника в новелле Пу Сунлина «Чиновник казначейства», сообщивший инспектирующему район сановнику, что в казначействе имеется определенная сумма денег, и своевременно направивший эти деньги для закупки провианта для войск, сражающихся на полуострове Ляодун [37, т. 1, с. 495].

Души умерших и после смерти не оставляют своих занятий, например, пишут или читают вслух стихи, вмешиваются в ученые разговоры живых, исправляя их ошибки или заблуждения [28, № 6, 223, 352, 1074; 32, № 182].

4а. Вера в то, что души мертвых сохраняют свои прежние качества, симпатии и привязанности, породила множество рассказов о том, как души мертвых следят за благополучием своих семей (Пу Сунлин «Госпожа Лю», «Оживший Ван Лань»; Цзи Юнь, № 491, 493, 513, 514, 515; Юань Мэй — № 313, 419, 875), помогают своим родным или возлюбленным (таких рассказов у Пу Сунлина — 4, у Цзи Юня — 8, у Юань Мэя — 14) [14], или людям, нуждающимся в помощи (Пу Сунлин — «Чжан Адуань»; Цзи Юнь, № 271; Юань Мэй, № 155, 176) [15]. Эти же представления лежат в основе рассказов о ревности душ мертвых к новому брачному партнеру оставшегося в живых супруга (любопытно, что в таких рассказах муки ревности, как правило, испытывает умерший муж [16], в то время как в рассказах, в которых сверхъестественные персонажи не фигурируют, обычно ревнует женщина). Наиболее выразителен рассказ Цзи Юня № 154 о том, как мучительно ревнует жену и тревожится за судьбу ребенка душа умершего мужа, узнавшего, что его вдову вновь выдают замуж (См. также: Цзи Юнь — № 196, 550, 774, 776, 797; Юань Мэй — № 88, 399, 410, 630).

---

[14] В это число не включены дидактические рассказы, в которых души мертвых помогают или спасают людей, заслуживших их помощь своим высоконравственным поведением, так как в подобных рассказах релевантны не свойства душ мертвых, а качества людей, которым они помогают (т. е. важна этическая оценка персонажа).

[15] В сборнике «Ци Се цзи» («Записи Ци Се») рассказывается о духе, который постоянно посещал дом некоего Чжу Цзычжи; когда ребенок Чжу заболел, дух пропросил дать ему копье, чтобы убить тигра. Через некоторое время он принес мошонку тигра, из которой приготовили лекарство, излечившее ребенка [39, т. 4, цз. 318, с. 2517].

[16] Ранний сборник «Ду цзи» («Записки о ревности») Юй Тунчжи (V в.) посвящен теме ревности душ умерших женщин.

5. Души людей, умерших насильственной смертью, безвинно казненных или доведенных до самоубийства, могут мстить виновникам своей смерти[17] (Цзи Юнь, № 322; Юань Мэй, № 22, 234, 310, 351, 365 и др.) или требовать их наказания властями (Юань Мэй, № 17, 53, 149, 317, 388). Одним из вариантов является случай, когда душа мертвого вселяется в тело живого человека и говорит его устами, тем самым разоблачая его как своего убийцу (Цзи Юнь, № 54: дух убитого мальчика говорит устами своего убийцы и добивается его казни; Юань Мэй, № 21, 24, 96, 345) или мстя ему за обиду (Юань Мэй, № 122, 252, 262, 328, 410, 423 и др.).

6. Души людей, покончивших самоубийством, бродят по свету в поисках «замены» себе. Это поверье, видимо, было распространено очень широко, во всяком случае, в наших сборниках мы находим много рассказов[18], в которых души повесившихся подстрекают людей повеситься, духи утопленников пытаются заманить людей в воду[19] (в рассказе № 967 Цзи Юнь повествует, как ссорились духи двух мертвых, один из которых уговаривал человека броситься в колодец, другой же утверждал, что «еще лучше повеситься»). Любопытное замечание мы находим у Цзи Юня (№ 718): «Духи повесившихся людей, духи утопленников всегда ищут себе замену, об этом существует немало рассказов. А вот о духах тех, кого зарезали, или тех, кто был отравлен, или сгорел, или раздавлен, с самой древности не рассказывали историй, связанных с поисками замены». Цзи Юнь объясняет это тем, что «вообще, самоубийцы ждут себе замену от тех, кто легко смотрит на свою жизнь (т. е. от тех, кого сравнительно легко склонить к самоубийству.— *О. Ф.*). О тех, кто умер, потеряв ногу, нельзя сказать, что они не ценили своей жизни, а тем более этого не скажешь о тех, кто бросился с горы, потому что их одурманил дух» [28, с. 344—345].

7. Души мертвых просят у людей помощи (жертвоприношений,

---

[17] Тема «обиженных» душ мертвых была очень широко распространена еще в ранних рассказах о необычайном (чжигуай сяошо). Янь Чжитуй (531—591?) даже составил сборник «Юань хунь чжи» («Истории о несправедливо обиженных душах мертвых»), содержавший рассказы о душах убитых или несправедливо казненных людей, возвращающихся в мир живых, чтобы отомстить за свою смерть. А. Дьянь характеризует этот сборник как «дидактическое произведение, отбирающее и систематизирующее элементы из конфуцианской традиции и вводящее их в модель человеческого поведения» [47, с. 228]. В сборнике Лю Фу (XI—XII вв.) «Цин со гао и» («Высокие суждения у зеленых дворцовых ворот») есть рассказ «Чэнь Шувэнь» о том, как душа женщины, которую утопил ее возлюбленный, мстит ему, тот умирает [14, с. 89—91].

[18] Особенно много подобных рассказов у Юань Мэя.

[19] В «Тай-пин гуанцзи» есть запись о бесах-*чан*, которые окликают человека по имени и фамилии; тот, кто им ответит, обязательно утонет, так как это духи мертвых в поисках замены себе заманивают людей в воду [39, т. 4, цз. 352, с. 2768].

захоронения или перехоронения и т. п.), иногда они излагают свою просьбу устами другого (чаще всего — больного[20]) человека, иногда высказывают ее сами, явившись человеку во сне. (В сборнике Цзи Юня таких рассказов — 10, в сборнике Юань Мэя — 43). Иногда души мертвых вознаграждают человека, оказавшего им услугу[21] (Цзи Юнь, № 482, 731, 967).

8. Душа мертвого может вселиться в тело другого мертвеца[22] (Цзи Юнь, № 155; Юань Мэй, № 26, 165, 306; в рассказе Пу Сунлина «Душа чанцинского монаха» душа умершего монаха вселяется в тело убившегося при падении с лошади барича; с тех пор барич ведет себя как монах).

8а. Душа мертвого может возродиться в своем прежнем облике (Юань Мэй, № 13, 74; Пу Сунлин, «Воскресший Чжур») или в чужом (Цзи Юнь, № 933, 1104), в частности, в теле новорожденного ребенка[23] (Цзи Юнь, № 422; Юань Мэй, № 68, 87, 298), или в теле виновника смерти покойного (Цзи Юнь, № 871: Небо воскрешает женщину, отравленную служанкой, вселив ее душу в тело этой служанки и тем самым покарав преступницу смертью).

9. Представление о душах мертвых, ищущих себе замену, так же как и вера в то, что души мертвых могут возрождаться в другом теле, связаны с верой в возможность воскрешения из мерт-

---

[20] Болезнь, как и сон,— нечто вроде «пограничной зоны» между жизнью и смертью (ср. с приводимой ниже цитатой из рассказа № 414 Цзи Юня).

[21] В «Лян цзин цзи» («Записки о двух столицах») есть рассказ о доме в Чанъани, в котором постоянно водилась нечисть. Командующий Ши Ваньсуй не верил в существование нечисти и, приехав в Чанъань, сразу же поселился в этом доме. Однажды ночью он увидел человека в парадной одежде. Ши спросил, что ему нужно. Тот назвался духом покойного командующего Фань Гуая и пожаловался на то, что его могила находится так близко от уборной дома, в котором поселился Ши, что его постоянно мучает вонь. По просьбе духа Ши велел вырыть его гроб и захоронить в другом месте. В благодарность дух Фань Гуая стал помогать Ши Ваньсую одерживать победы в битвах [39, т. 4, цз. 327, с. 2597—2598].

[22] В энциклопедии «Гу цзинь тушу цзичэн» приводится рассказ писателя IX в. Чжан Ду: некий Чжу был мертв уже более десяти лет, когда умер его односельчанин Чжао. Через несколько дней Чжао воскрес, вскочил и выбежал из дома. Испуганные жена и дети бросились за ним, но Чжао их не узнал, утверждая, что он — Чжу (т. е. в труп Чжао вселился дух Чжу) [34, цэ 393, цз. 98, с. 46а—б].

[23] У Сян Цзина была дочь, которая, прожив всего несколько лет, умерла. Когда девочка только заболела, она играла маленьким ножиком, мать попыталать отобрать нож, но девочка не отдавала его и поранила матери руку. После ее смерти у них родилась другая дочь. Когда ей исполнилось четыре года, она спросила мать: «Где тот ножик, который был у меня раньше?—[У тебя] не было [ножа],— ответила мать.— Мы когда-то поссорились из-за него, поэтому я поранила тебе руку, как же [ты говоришь, что] не было?». Испуганная мать рассказала о своем разговоре с дочкой мужу. Узнав, что ножик сохранился, как память об умершей девочке, муж велел жене принести его вместе с другими ножами. Девочка сразу узнала свой ножик и очень обрадовалась [39, т. 4, цз. 387, с. 3086].

вых. В отличие от ранних сборников рассказов о необычайном [24], в наших сборниках этих рассказов немного (у Цзи Юня и у Пу Сунлина по семь, у Юань Мэя — один), причем только в повестях Пу Сунлина «Вань Ся» и «Ляньсо» и в рассказе № 817 Цзи Юня смерть побеждается любовью [25].

10. Душа мертвой может стать возлюбленной или женой живого человека (Цзи Юнь, № 414, Юань Мэй, № 375, 382); в некоторых произведениях Пу Сунлина дух мертвой даже рождает ребенка от своего живого брачного партнера («Ляньсо», «Не Сяоцянь», «Цяонян», «Вань Ся», «Би Вэйнянь»).

Случаи нарушения запрета, наложенного душой мертвой жены, крайне редки (в отличие от волшебной сказки и ранних рассказов о необычайном [26]), возможно потому, что герой знает, с кем он имеет дело. Так, в рассказе № 414 Цзи Юня душа мертвой при-

---

[24] В «Тай-пин гуанцзи» 128 рассказов о воскрешении из мертвых [39, цз. 375—386].

[25] В ранних сборниках таких рассказов большинство. Так, в цз. 15 «Соу шэнь цзи» («Записки о поисках духов») Гань Бао (285—360) девушка умирает от тоски по любимому; тот разрывает ее могилу, она оживает [14, с. 38—39]. В приписываемом Тао Юаньмину (365—427) «Соу шэнь хоу цзи» («Продолжение Записок о поисках духов»), в рассказе «Девица из рода Юй», возлюбленный мертвой девушки оживляет ее с помощью особого способа, которому она его научила [14, с. 42—43].

В новелле Ню Сэнжу «Дочь Ци Туя» муж женщины, убитой злым духом, добивается ее воскрешения. Любопытно следующее место из этой новеллы: «У каждого, кто рождается на свет, три высших души и семь плотских. После смерти они разлетаются в разные стороны, и корню жизни не на что опереться. Поэтому нужно соединить их вместе в единое тело и обмазать это тело мазью, приготовленной из клювов фениксов и рогов единорогов» [7, с. 233]. Обращает на себя внимание, помимо веры в множественность душ, представление о возможности воскрешения мертвого с помощью волшебного средства. Но если обычно в фольклоре «способом воскрешения является собирание всех останков убитого, складывание их в „нужном порядке“ и оживление с помощью волшебного средства (эликсира, мази и пр.)» [21, с. 68], то в нашем случае складывают не части тела, а души внутри тела.

[26] Типичный пример — рассказ из цз. 16 «Соу шэнь цзи». Во времена Хань жил студент Тань, ему было уже сорок лет, а он еще не был женат. Часто он с волнением читал «Книгу песен», и вот как-то в середине ночи появилась девушка лет пятнадцати-шестнадцати, прелестной наружности, нарядно одетая, второй такой нет в Поднебесной. Она заговорила с ним, как говорит жена с мужем. «Я не такая, как все люди,— сказала она,— меня нельзя освещать огнем. Пройдет три года, тогда будет можно». Они стали мужем и женой, она родила ему сына. Прошло уже два года, но Тань не мог обуздать своего любопытства, и ночью, дождавшись, когда жена уснет, он подкрался к ней и взглянул на нее тайком при свете огня. «Верхняя часть ее тела была человеческой плотью, нижняя же — сухими костями». Оказалось, что это — дух мертвой дочери князя. В результате нарушения Танем запрета душа мертвой была вынуждена вернуться в свою могилу. Перед расставанием она подарила Таню одежду, расшитую жемчугом, чтобы в случае нужды он мог ее продать. Тань попытался продать одежду, но князь обвинил его в разграблении могилы своей дочери. Узнав всю историю, он признал своего внука и помог ему выйти в люди [33, цз. 16, с. 124—125].

надлежит своему возлюбленному только тогда, когда он спит. «Когда он спросил ее, почему она не соглашается показаться ему наяву, она ответила: „Я слыхала от духов, что люди принадлежат к категории *ян*, а духи — *инь*; если сила *инь* вторгается в область *ян*, то обязательно повредит человеку; только если он уснет и умерит в себе силу *ян*, человек может встретиться с духом, не опасаясь вреда для себя“» [28, с. 284].

Если души мертвых (*гуй*) далеко не всегда причиняют людям вред[27], то злые духи (или бесы), не случайно носящие то же название, по самой своей природе вредоносны. Души самоубийц, души людей, умерших неестественной смертью[28], души непогребенных мертвецов, а также «голодные души», которым никто не приносит жертв, становятся злыми духами (чаще всего такие духи водятся на заброшенных кладбищах, пустошах, заброшенных дорогах). Тесная связь между представлениями о душах мертвых и злых духах эксплицитно выражена в следующем высказывании ученого XII в. Е. Вэйдао, которое приводит Цзи Юнь в заметке № 786: «В Таньчжоу было судебное дело: жена убила мужа, тайно зарыла его в землю, а потом он стал злым духом. Когда дело было раскрыто, он перестал проявлять себя как злой дух; следовательно, он знал, что она понесла кару, а если бы он не был согласен с приговором, то обида несправедливо убитого не прошла бы» [28, с. 361]. В той же заметке Цзи Юнь (который часто пытается рационалистически осмыслить народные верования и представления) цитирует высказывание другого ученого XII в.— Шэн Сяня: «Есть среди людей такие, кто не примирился со своей смертью, поэтому, хотя они и умерли, жизненная энергия их не рассеялась[29], они стали нечистью и творят всяческие чудеса. Если человека убили или если умирают даосские и буддийские монахи, то их жизненная энергия часто не рассеивается». Последнюю фразу Цзи Юнь комментирует следующим образом: «Даосские и буддийские монахи усиленно совершенствуют свой дух, поэтому жизненная энергия у них сконцентрирована и не рассеивается» [28, с. 360—361].

---

[27] Здесь не идет речь о вреде, который причиняют людям души мертвых в наказание за дурные поступки, так как это относится к проблеме этических представлений (см. разд. 2 статьи).

[28] Ср.: «Существует комплекс устойчивых и глобально распространенных представлений, согласно которым душа сраженного врага, душа убитого на охоте животного и даже — в определенных случаях — души родственников или односельчан (главным образом умерших неестественной смертью) могут представлять опасность для живых» [21, с. 70]. Ср. также: «Вера в то, что дух рано умершего человека может принести несчастье людям, до сих пор сохранилась в среде японских крестьян» [61, с. 420].

[29] В заметке № 865 Цзи Юнь (уже от своего имени) отмечает: «что же касается бесов, то ведь это жизненная энергия, оставшаяся от умерших людей» [28, с. 382].

Злые духи и бесы причиняют вред ни в чем не повинным людям (Пу Сунлин — 5 рассказов, Цзи Юнь — 14, Юань Мэй — 26 рассказов), насмехаются над ними (Цзи Юнь — 7 рассказов, Юань Мэй — 1), обманывают людей (Юань Мэй — 2 рассказа), насылают на них болезни (Цзи Юнь, № 531 и др.; Юань Мэй, № 177, 222 и др.). Юань Мэй (№ 177) рассказывает, что начальник уезда Шанъюань, Чэнь Циду, когда его приятель Чжан заболел лихорадкой, был свидетелем того, как в дверях появился мальчик с белым светящимся лицом, одетый во все черное. Как только мальчик ушел, приступ у Чжана прекратился. «В другой раз Чэнь спал и вдруг услышал, что Чжан кричит в бреду и его рвет желчью; Чэнь в испуге проснулся, видит — мальчик с очень довольным видом стоит перед постелью Чжана, делает руками и ногами танцевальные движения, радостно смеясь»[30]. Тогда Чэнь понял, что это — дух лихорадки. Он подошел и толкнул мальчика, рука его сразу заледенела[31]. Мальчик выбежал с шумом, похожим на свист[32]. Здоровье Чжана сразу пошло на поправку [32, с. 203].

Бесы могут наслать засуху (Юань Мэй, № 490, 806); голодные бесы и души мертвых воруют еду или вино (Цзи Юнь, № 754; Юань Мэй, № 165, 514). В рассказе № 31 Юань Мэя бес «схватил старого слугу и начал пожирать его»,— действие рассказа происходит в седьмую луну года, когда, по народным поверьям, открываются двери «иного мира», и голодные души мертвых (которым никто не приносит жертв) могут бродить по земле в течение всего месяца (см. [59, с. 127]).

Кроме веры в души мертвых и злых бесов, существует вера в то, что трупы преследуют живых людей, причиняют им вред, стараются привести их к гибели. Особенно много рассказов о «живых трупах» мы находим в сборнике Юань Мэя[33] (№ 3, 116, 118, 354, 855 и др.). Рассказ № 3 («Ученый из Наньчана») был рас-

---

[30] В «Шу и цзи» («Записки о необычайном») Жэнь Фана (VI в.) рассказывается об одетых во все желтое духах-*хуанфу*, которые водятся в Хуанчжоу. Если эти духи приходят в дом человека и хохочут, широко разинув рты, то в доме обязательно начинается эпидемия [39, т. 4, цз. 325, с. 2579—2580].

[31] Отражение широко распространенного верования в то, что от представителей нечисти исходит леденящий холод (Пу Сунлин, «Укусил бесовку»; Цзи Юнь, № 135; Юань Мэй, № 93, 128, 161, 177 и др.).

[32] Здесь тоже отражения поверья о том, что бесы издают звуки, похожие на свист.

[33] У Цзи Юня эта категория «нечисти» вообще отсутствует; у Пу Сунлина труп фигурирует лишь в двух рассказах: «Козни покойницы» (покойница дует на спящих, те умирают) и «Набирает воду» (труп извергает воду, люди заболевают); стоит отметить, что в сборнике Юань Мэя есть два рассказа (№ 294 и 775), в которых трупы питаются человеческой кровью. Это единственный, по словам де Гроота, источник, в котором фиксировано подобное верование (см. [60, с. 745]).

смотрен нами подробно, в рассказе № 118 труп угрожает художнику, рисующему его портрет; в рассказе № 116 труп гонится за человеком, доводя его почти до обморока от испуга и усталости; в рассказе № 625 человеку, заночевавшему в храме, снится дух Вэйто, предостерегающий его от опасности. Проснувшись, человек видит, как из стоящего за его лежанкой гроба выходит труп. Человек прячется за спиной изображения Вэйто. «Труп обеими руками обхватил изображение Вэйто и вонзил в него зубы с такой силой, что послышался треск». На крик человека прибежали монахи с факелами и дубинками, тогда труп кинулся обратно в гроб, и крышка гроба закрылась. На следующий день увидели, что дубинка, которую держал Вэйто, разломилась на три части, «что показало, как велики были сила и ярость трупа» [32, с. 320—321].

Характерно, что из 19 рассказов Юань Мэя, в которых трупы вредят людям, только в четырех их ярость спровоцирована поведением человека, во всех же остальных случаях вредоносность трупов — их неотъемлемое свойство, никак не связанное с поведением человека, которому причиняется вред.

Вред человеку может причинить и часть трупа. Чаще всего вредоносным оказывается череп, причем он обычно не нападает первым на человека, а мстит за неуважительное отношение к себе. Так, в рассказе № 8 Юань Мэя («Месть черепа») Сунь Цзюньшу из Чаншу характеризуется как человек «подлого характера»; он любил оскорблять духов и поносить бесов. Как-то раз, гуляя с другими людьми в горах, он почувствовал необходимость сходить по большой нужде. Смеха ради присел на заброшенной могиле прямо над черепом, так что черепу пришлось наглотаться извергнутого им. «Ешь, разве не вкусно»,— приговаривал Цзюньшу, на что череп, широко раздвинув челюсти, ответил: «Вкусно». В испуге Цзюньшу бросился бежать, череп покатился за ним. Только когда Цзюньшу добежал до моста, куда череп не смог подняться, череп покатился на свое прежнее место. Вернувшись домой, Цзюньшу сразу же заболел. «Он все время глотал свои испражнения, крича сам себе: — „Ешь, разве не вкусно?“ — Поев, извергал съеденное, а извергнутое ел снова. Через три дня он умер» [32, с. 121—122].

Интересно сходство этого рассказа с записью в «Тушу цзичэн» [34], причем это сходство распространяется и на представление

---

[34] В «Тушу цзичэн» мы находим запись XIV в.: «В году под знаком *бин* или *дин* правления под девизом Чжи-юань (т. е. в 1336 или в 1337 гг.— *О. Ф.*) Инь Ганло из Лулина прогуливался вечером с несколькими приятелями на берегу озера Сицзяху. Они ели соленые сливы и косточки положили в рот черепа, лежавшего у дерева, спросив при этом: „Соленые или не соленые?“— Потом они пошли дальше и дошли до длинной ямы. При ярком свете луны они увидели, что череп катится за ними по земле, крича: „Соленые, соленые!“ В испуге они бро-

о «пограничной зоне»: у Юань Мэя череп не может подняться на мост («переправа»), в записи XIV в. череп не может перебраться через речку, которая в китайской (и не только в китайской) модели мира отделяет мир живых от мира мертвых.

Сравнение рассказа Юань Мэя с записью в «Тушу цзичэн» показывает, что месть черепа пропорциональна нанесенному ему оскорблению.

С рассказом Юань Мэя «Месть черепа» сходен рассказ Цзи Юня № 167: «Арендатор Чжан Тяньси как-то раз на заброшенном поле увидел череп и шутки ради помочился ему в рот». Череп стал ругать Чжана и подпрыгивать все выше и выше, пока ему не удалось ударить Чжана по лицу. Чжан бросился бежать, череп — за ним. Ночью Чжан заболел, «затем у него помутился разум, он не узнавал людей». От неминуемой смерти Чжана спасло то, что череп, как выяснилось, принадлежал его прабабушке.

Есть рассказы, в которых череп причиняет вред человеку или пугает его без всяких на то оснований и причин (Юань Мэй, № 9 — «Череп дует», № 427 — «Дух белых костей» и др.).

В некоторых районах Китая верили в «черную напасть»; так, Юань Мэй приводит рассказ уроженца Чжучэна, который говорил, что в их местности «есть деревня Иньцзяцунь, там много старых могил, в которых, как гласит предание, водится нечисть; с виду она похожа на человека, но лицо представляет собой не плоть, а только круг *черного пара*[35]. Высотой она более *чжана*, каждую ночь выходит наружу, а днем прячется. Выйдя [из могилы] и встретив на дороге человека, такое существо останавливается на расстоянии одной стрелы и издает свист, похожий на удар грома, так что сердце у человека трепещет от страха; он видит и

---

сились бежать, пробежали более десяти *ли*, пока не перебрались через речку Юнцунь; только тогда голоса не стало слышно» [34, цэ 493, цз. 46, с. 24а].

[35] Упоминание об этом веровании встречается в «Сун ши»: «В последний год правления под девизом Юань-фэн (1085 г.— *О. Ф.*) в залах дворца появилось ночью существо величиной с целую циновку, и император Шэнь-цзун умер. В последний год под девизом Юань-фу (1100 г.—*О. Ф.*) оно снова появлялось много раз, после чего скончался Чжэ-цзун. Вплоть до периода Да-гуань (1107—1110.— *О. Ф.*) оно изредка появлялось днем, но начиная с первого года правления под девизом Чжэн-хэ (1111 г.— *О. Ф.*) оно стало появляться гораздо чаще. Каждый раз, услышав голоса разговаривающих людей, оно появлялось; сначала слышался шум, словно опрокидывали целый ряд домов. Высотой оно было более *чжана*, напоминало черепаху с золотыми глазами, двигалось с шумом, похожим на стук гальки. Его окутывал *черный пар*, спускавшийся на людей, и тот, кого этот пар коснулся, бывал обрызган *вонючей кровью*... В третьем году правления под девизом Чжэн-хэ (1113 г.— *О. Ф.*) во время летнего солнцестояния министр Хэ Чжичжун приносил жертвоприношения в северном предместье; вдруг из помещения для поста появился черный пар высотой в несколько *чжанов* и, продвинувшись вперед на несколько *ли*, проник в помещение, где стоял алтарь, и закружился над ним. Затем пронесся рядом с людьми, мимо светильников и факелов, снова приблизился к алтарю и исчез, когда церемония подходила к концу» [38, т. 81, цз. 62, с. 456].

слышит нечисть, но не представляет себе, что это такое, так как, свистнув, она отгораживается от человека *черным паром*, а когда запах доходит до ноздрей человека, она исчезает». Однажды ночью это существо преградило путь торговцу солью, тот пытался отбиться жердью, когда же это не помогло, бросил в нечисть солью. Нечисть ушла в землю. Тогда торговец высыпал на это место всю соль из корзины. Утром он вернулся и увидел, что «куча соли на земле вся стала *красной и издает неприятный запах*, а рядом множество *капель крови*»[36] [32, с. 390—391].

У Цзи Юня (№ 97) тоже есть упоминание о черном тумане, который появлялся в лесу западнее города Урумчи. Люди, проходившие «ночью в этих местах, сходили с ума». Черный туман, вредивший людям, по мнению Цзи Юня, это души казненных в лесу мятежников.

Иногда души мертвых представляются в виде светлячков или болотных огней[37] (Пу Сунлин, «Министр Лунфэй»; Цзи Юнь, № 404, 501, 624, 989; Юань Мэй, № 518).

Одно из самых распространенных верований — вера в существование оборотней — отражено в целом ряде рассказов всех трех сборников; но если тигры-оборотни упоминаются только в 8 из них (2 — у Пу Сунлина, 5 — у Цзи Юня и 1 — у Юань Мэя), птицы-оборотни — в 5 рассказах Пу Сунлина и в 1 — у Цзи Юня, насекомые-оборотни — в 4 рассказах Цзи Юня и в 1-м Пу Сунлина, а другие оборотни (черепахи, кошки, волки, обезьяны, олени, волы или быки, рыбы, лягушки, игуаны, скорпионы, крысы, мечехвост, зайцы) встречаются еще реже, то лисы в своем собственном обличье и лисы-оборотни фигурируют в 339 случаях (73 — у Пу Сунлина, 211 — у Цзи Юня и 55 — у Юань Мэя). Больше всего рассказов посвящено лисам-оборотням, которые являются мужчине в облике красавицы-девушки и вступают с ним в любовную связь[38]. В ряде случаев (к этому мы вернемся ниже) в ре-

---

[36] Курсивом выделены одинаковые представления в тексте «Сун ши» и в рассказе Юань Мэя, который называется «Черная напасть боится соли». Любопытно, что по русским народным поверьям соли боится леший [9, с. 36].

[37] В главе 9 «Бо у чжи» говорится, что в местах сражений, где лежат мертвецы, кровь людей и коней превращается в светлячков.

«Появление светлячков считалось в народе явлением души мертвого» [58], ср.: «Видимое проявление их (душ мертвых, оставшихся непогребенными.— *О. Ф.*) известно только одно — световое, как, например, двигающиеся болотные огоньки» [29, с. 16].

[38] В «Тай-пин гуанцзи» лисам посвящены цзюани 447—455, включающие 83 рассказа, многие из которых повествуют о связи лисы-оборотня с человеком. Большой популярностью пользовалась новелла танского писателя Шэнь Цзицзи «История Жэнь», героиня которой — лиса-оборотень «только одним отличалась от людей: она не умела шить» [7, с. 46]. В китайских народных сказках встречается и мотив рождения лисой-оборотнем ребенка от человека [13, с. 113]. Этот мотив фиксирован в ряде повестей Пу Сунлина («Цзяо Но», «Лянь Сянь», «Ятоу», «Чан Тин», «Цинфэн»), в рассказе № 449 Цзи Юня, в рассказе № 114 Юань Мэя.

Следует отметить, что в наших сборниках, почти не содержащих этиологиче-

зультате такой связи мужчине причиняется физический вред, реже ему наносится материальный ущерб (Юань Мэй, № 285, 739). Во многих рассказах связь с лисой-оборотнем приносит ее возлюбленному богатство и удачу[39]. Лисы-оборотни ведут себя дружественно по отношению к людям, оказавшим им услугу, и вредят людям, причинившим им вред. По самой своей природе лисы часто агрессивны по отношению к человеку, без видимых на то причин[40] (Цзи Юнь, № 326, 337, 707, 805, 1155; Юань Мэй, № 38, 101, 148, 172 и др.).

Народные верования наделяли лис-оборотней способностью

ских рассказов, мы не встречаем объяснения происхождения животных. В тех случаях, когда речь идет о превращении человека в животное, внимание автора сосредоточено на проступке, послужившем причиной «дурного перерождения». В рассказах о сверхъестественном брачном партнере животные, кроме лис-оборотней, не фигурируют. Животная природа лисы-оборотня вначале человеком не распознается. Исследователь японского фольклора М. Эдер считает, что именно поэтому «дети, родившиеся от связи человека с лисой-оборотнем, являются человеческими детьми» [54, с. 23].

Если для сборника Пу Сунлина это верно, то в рассказе Юань Мэя лиса рождает смертному сыновей, которые «во всем похожи на людей, но с хвостами» (т. е. животное происхождение выявляется); в рассказе Цзи Юня лиса рождает человеку сына, но так как родители «мужа» плохо к ней относятся, она уходит с ребенком. Этот поворот сюжета освобождает Цзи Юня от ответа на вопрос, каким родился ребенок. Более того, он сам ставит вопрос — будет ли сын человека и лисы есть варенную на огне пищу и во всем остальном походить на человека или же жить в норе, как живут лисы. «К сожалению, показали голову, но не показали хвост»,— заканчивает рассказ Цзи Юнь (т. е. лиса слишком рано унесла ребенка, чтобы можно было делать выводы о его дальнейшей судьбе).

[39] В сборнике Пу Сунлина — «Ин Нин», «Линь Сян», «Хунюй», «Синь Четырнадцатая», «Пара фонарей», «Фэнсянь», в сборнике Юань Мэя — № 99, 233, 466, 789 и др.

[40] Представления о вредоносной природе лисы идут от древности; они фиксированы в «Шицзине»: «Край этот страшный— рыжих лисиц сторона, /Призрак зловещий — воронов стая черна» [30, с. 54]. Чжу Си комментировал это место так: Лиса была животным, предвещающим зло. Если ничего, кроме этих животных, не было видно, это означало, что государству грозит хаос и опасность. В гл. 23 «Чжуан-цзы» упоминается лиса-оборотень: «За холмом [вышиной] в несколько шагов не спрятаться крупному зверю, он пригоден лишь для лисицы, оборотня» [3, с. 254], в «Соу шэнь цзи» фигурирует лиса-оборотень, мстящая человеку за обиду. Князь ханьского дома любил открывать древние могилы; когда он открыл могилу Луаньшу, оказалось, что гроб и все предметы сгнили. Была только белая лиса, которая, увидев людей, убежала в испуге. Приближенные князя погнались за ней, но не смогли догнать, а лишь ранили трезубцем в левую ногу. Ночью князю приснилось, что перед ним стоит человек с седой бородой и бровями. «Зачем вы ранили меня в левую ногу?— спросил он и прикоснулся посохом к левой ноге князя». Тот проснулся с распухшей ногой, у него образовался нарыв, который так и не исчез до самой его смерти [33, цз. 15, с. 115]. В «Тай-пин гуанцзи» есть запись: «Когда лисе пятьдесят лет, она обретает способность превращаться в женщину; когда ей сто лет, она может становиться красавицей или шаманкой, одержимой духом, или мужчиной, имеющим сношения с женщинами. [Такие лисы] могут знать, что происходит за тысячу *ли* [от них], могут отравлять людей колдовством, или завладевать ими, или заставлять их терять память и рассудок. Когда лисе тысяча лет, она общается с Небом и тогда именуется небесной лисой» [39, т. 5, цз. 447, с. 3652]. В наших сборниках много рассказов о небесной лисе.

красть у соблазненных ими мужчин «жизненную энергию», в которой содержатся элементы, необходимые для получения эликсира долголетия [см. 70, 48, 71 и др.]. Это представление нашло свое отражение во множестве рассказов о том, как лиса-оборотень доводит своего возлюбленного до полного истощения, до смерти от сухотки [41]. Ван Гулик отмечает, что упоминания о том, что лиса-оборотень действует как злой дух с особыми сексуальными способностями, есть уже в «Соу шэнь цзи», но особенно распространилось это представление при Тан. По мнению ван Гулика, причину, по которой лисе приписываются эти способности, следует искать в комбинации двух элементов: в древней вере в то, что лиса обладает особой жизненной энергией [42], и в приписывании лисам склонности дурачить людей [43] [70, с. 211]. В качестве примера художественного произведения, разрабатывающего этот мотив, ван Гулик приводит роман конца Мин (напечатан в 1621 г.) «История Чжао Янцюй», главная героиня которого — лиса-оборотень, живущая в горной пещере. Она много лет занималась даосской практикой достижения бессмертия, но для получения эликсира долголетия ей не хватает «эссенции *ян*». Приняв вид моло-

---

[41] Интересна новелла танского писателя Пэй Сина «Сунь Цюэ», в которой мужчину доводит до истощения обезьяна-оборотень. Рассматриваемое нами верование эксплицитно выражено в словах ученика даосского мага, обращенных к герою новеллы: «Глядя на тебя, я вижу, что силы тьмы победили силу света, бесовские чары овладели твоим сердцем. Жизненный дух уже на исходе, разум и чувства твои угасают, в лице нет ни кровинки, животворные соки истощены, корень бытия подточен. Кости твои скоро иссохнут. Ясно, что ты стал жертвой бесовского наваждения» [7, с. 291].

[42] «В древности считали, что земля содержит в себе космическую жизненную энергию... животные, живущие под землей, или в ямах и пещерах, обладают большим количеством жизненной энергии; долголетие и сверхъестественные способности, приписываемые лисам, черепахам, медведям и т. п., могут — по крайней мере частично — объясняться верой в то, что место их жилья приводит их в соприкосновение с космическими силами, сокрытыми в земле» [70, с. 9].

[43] Интересно, что Цзи Юнь пытается рассмотреть данное верование: в рассказе № 208 лиса-оборотень, ставшая наложницей человека и отказывавшаяся допускать в свои покои других мужчин, разрешила войти некоему Чжану, объяснив свое разрешение так: «Люди принадлежат к категории *ян*, бесы — к категории *инь*. Лисы находятся между людьми и бесами, но тоже принадлежат к категории *инь*, поэтому общение может происходить только ночью, а средь бела дня, когда сила *ян* в расцвете, мы не решаемся общаться с людьми. У вас сила *ян* — мужское начало — уже в упадке, поэтому я и согласилась вас повидать... Вообще, у лис есть два пути опутать человека: один называется „обольщение", другой — „старая связь", возникающая в результате прежних перерождений. Когда обольщают, то сила *инь* побеждает силу *ян*, человек заболевает и умирает от истощения. Когда же действует „старая связь", то значит у человека с самого начала была привязанность. Если влияют взаимно друг на друга, *инь* и *ян* соединяются, поэтому связь может тянуться долго, не причиняя вреда человеку» [28, с. 246]. Рассуждение насчет возможности общения только ночью сходно с приведенным нами выше объяснением души мертвой, являвшейся своему возлюбленному только во сне (Цзи Юнь, № 414).

дой красавицы, она спускается в мир смертных, где сходится с юношей и крадет его «жизненную энергию» [70, с. 315—317].

В наших трех сборниках содержится ряд рассказов о том, как лиса-оборотень истощает сожительствующего с ней мужчину («Дун погиб», «Жена торговца», «Хуан Девятый» Пу Сунлина, рассказы № 139, 259, 425, 459, 581, 926, 1009 Цзи Юня, № 447, 480, 529, 807 Юань Мэя). Цзи Юнь в заметке № 865 пишет: «лисы по природе своей искусные соблазнительницы».

Особый интерес представляет рассказ Пу Сунлина «Цинчэнская женщина», героиней которого является не лиса-оборотень, а земная женщина.

Некий торговец в бытность свою в городе Чэнду женился на вдове с горы Цинчэншань; прожив с ней некоторое время, он скоропостижно скончался. Его приятели-торговцы заподозрили неладное и обратились к начальнику Чэнду — Гао Мэнъюэ. Гао, подозревая, что у женщины есть тайный любовник, велел допросить ее под пытками, но, несмотря на самые жестокие пытки, женщина ни в чем не признавалась. Так как реальных доказательств не было, женщину не казнили, а держали в тюрьме. Прошло много времени, потом Гао заболел, в разговоре с врачом он упомянул об этой истории. Врач спросил: «У этой женщины нос острый?». Гао очень удивился вопросу, и врач объяснил: «В этих местах, вокруг горы Цинчэн есть несколько деревень, жительницы которых сожительствуют со змеями; у них рождаются дочери с острыми носами, а в тайном месте находится существо со змеиным языком. Во время совокупления [такой женщины с мужчиной] оно высовывает язык [44] и высасывает мужскую энергию, мужчина умирает». Увидев, что Гао не поверил его объяснению, врач предложил позвать шаманку: «Она может дать лекарство, которое вызовет у женщины плотское желание, и тогда язык высунется». Гао велел позвать шаманку, та дала женщине лекарство, и язык, действительно, высунулся. С женщины сняли обвинение в убийстве мужа [37, т. 3, с. 1615].

Очевидно, в рассказе Пу Сунлина «Цинчэнская женщина» мы имеем дело с модификацией мотива vagina dentata[45], более архаич-

[44] «Высунутый язык Змея... позволяет продолжить сравнение с мифологемой чудовища с высунутым языком, имеющей широкое распространение в тихоокеанском ареале» [10, с. 161, примеч. 83].

[45] Мотив vagina dentata упоминается В. Я. Проппом [23, с. 305—308] со ссылкой на североамериканский миф и гиляцкий фольклор (последний — по Штернбергу [31] № 17—19). Под № 17 у Штернберга фиксирован мотив vagina dentata armata. «Шесть айнов поехали бить тюленя. Ехали долго, спустился туман, они заблудились. Убили тюленя, ветром их понесло назад. Увидели берег, сидят женщины, рыбу чистят... Один забрался к женщине и умер: в ее vagina зубы имелись. Второй тоже. Тогда главный из них взял камень и, когда она укусила, зубы ее поломал. „Это женщины хозяина ветра“,— сказал чей-то голос» [31, с. 159—160]. № 18 и 19 являются вариантами № 17, причем в № 18 вместо айнов фигурируют ороки.

ного[46], чем упомянутые нами рассказы, в которых в роли поглотительницы «мужской эссенции» фигурируют лисы-оборотни.

Изгнать духа мертвого, беса, лису-оборотня, или другую нечисть и исправить вред, причиненный человеку, могут маги с помощью различных заклинаний и амулетов («Как Цзяо Мин грозил лисе», «Тетушка Ху» — Пу Сунлина; рассказы Цзи Юня, № 395, 459, 793; рассказы Юань Мэя, № 18, 146, 459, 773, 818 и др.). К некоторым из этих рассказов вполне приложимо наблюдение С. Ю. Неклюдова о том, что «изгнание души мертвого, вселившейся в тело живого, в китайских текстах, видимо, возможно приравнять к шаманскому поединку» [21, с. 66] [47].

Эти и другие сходные рассказы свидетельствуют о наличии целой системы оберегов — заклинаний, амулетов, различных охранительных надписей[48].

Лиса (как и бесы) может быть изгнана смелым, не боящимся ее человеком («Схватил лису», «Как он схватил лису и стрелял в черта» Пу Сунлина; рассказы № 579, 643, 1034 Цзи Юня; № 108, 400, 529 Юань Мэя). Человек может победить нечисть и своим умом, сметливостью, добродетелью (особенно много примеров последнего типа у Цзи Юня).

Древние верования наделяли старые растения и деревья душой[49]. Считалось, что, повредив растение или срубив дерево, мож-

---

Хо Динжуй, рассматривающий четыре «традиционные повествовательные темы» восточноазиатского фольклора, выделяет в качестве четвертой темы vagina dentata (Женщина с vagina dentata убивает своих мужей. Герой ломает зубы и имеет нормальные сношения с женщиной). От семи этнических групп аборигенов Тайваня записано 15 версий этой темы, которая встречается также в полинезийском фольклоре, в Центральной Индии, Корее, у айнов, чукчей, юкагиров, индейцев Северной Америки, в Южной Америке [62].

[46] Любопытно следующее высказывание Леви-Стросса: «Приравнивание мужчины к поглотителю и женщины к поглощаемой более привычно нам... но нельзя забывать о том, что инверсированная эквивалентность часто обнаруживается на мифологическом уровне в теме vagina dentata. Достаточно примечательно то, что она „кодируется“ в терминах еды, т. е. прямо. Бывают случаи, когда тема vagina dentata соответствует точке зрения уже не инверсированной, а прямой — в сексуальной философии Дальнего Востока, где, как показывают труды ван Гулика, для мужчины искусство любви состоит в основном в том, чтобы избежать поглощения его жизненной энергии женщиной и обратить этот риск себе на пользу» [65, с. 106]. Последние слова в приведенной цитате относятся к даосским представлениям о том, что «жизненная энергия» мужчины (*ян*) увеличивается от половых сношений с женщинами [70, с. 43 и сл.].

[47] Ср.: «Шаман изгоняет духа, вместившегося в тело человека» [29, с. 51].

[48] В этой связи интересен рассказ № 39 Юань Мэя, где гадатель советует родителям, у которых один за другим умирали все новорожденные сыновья, следующего сына назвать женским именем и одевать как девочку. Этот совет сохраняет ребенку жизнь. (Ритуальная практика подобного рода известна многим фольклорным традициям.)

[49] Верование это сохранилось и в современных сказках: «Росла в том лесу акация, старая-престарая. Ветки на макушке кривые, изогнутые, не то ветки, не то дракон, в стволе дупло — целый дом. Жил в том дупле дух дерева. Мудрый был, все знал» [13, с. 175].

но разгневать его духа и навлечь на себя его месть. Пережитки этого верования сохранились во многих рассказах прошлого [50], отразились они и в наших сборниках. Так, Юань Мэй в № 325 рассказывает о духе цветка, отомстившем человеку, который сломал цветок; в № 367 описано огромное старое дерево, с которого весной и летом спускались сколопендры и гады, и в любое время года в человека, приблизившегося к этому дереву, летели грязь и песок. Новый начальник области Минь велел срубить дерево и не слушал уговоров семьи и сослуживцев. Но когда вызванные им мастеровые стали рубить дерево, с него «слетел листок бумаги, на котором было написано несколько строк, и упал на грудь Миня. Тот взглянул на листок, изменился в лице, встал с кресла и велел мастеровым немедленно уйти. Дерево это существует до сих пор. А что было написано на том листке бумаги, так и осталось неизвестным. Минь об этом никому не говорил» [32, с. 256—257].

В рассказе Юань Мэя № 159 начальник уезда, приказавший срубить старый ясень, который рос около его канцелярии, стал чахнуть и умер.

Цзи Юнь в рассказе № 43 повествует о том, как дух дерева отомстил дочери чиновника, который приказал срубить дерево; в № 950 дух дерева тоже мстит своему обидчику.

С верой в духов деревьев связан и обычай приносить жертвы деревьям [51], упоминаемый, например, в новелле танского писателя Ван Ду «Древнее зеркало». «Прямо перед моей резиденцией росло огромное дерево жужуб. Было оно несколько *чжанов* в обхвате, и никто не знал, сколько ему сотен лет. Все прежние правители, вступая в должность, приносили этому дереву жертвы. Стоило только кому-нибудь не принести жертву в положенный срок,

---

[50] В «Соу шэнь цзи» [33, цз. 3, с. 23] рассказывается о сестре некоего Гу из Янчжоу, которая, едва достигнув десяти лет, тяжело заболела. Болела она всю свою жизнь. Когда ей исполнилось пятьдесят лет, ее брат обратился к гадателю. Оказалось, что болезнь явилась следствием преступления, совершенного одним из родственников Гу: он срубил старое дерево и убил жившую в нем змею (видимо, духа дерева).

Много рассказов о духах деревьев содержится в «Бао Пуцзы» Гэ Хуна (IV в.).

[51] В древности, когда воздвигали алтарь бога земли, местные жители сажали дерево, которое выполняло роль хозяина (*чжу*). Упоминания об этом обычае содержатся во многих древних источниках. Из примеров, приводимых В. Эберхардом [53, с. 21—24, 255—256, примеч. 3, 4, 10], наиболее интересным нам представляется отрывок из гл. 4 «Чжуан-цзы», где речь идет не только об огромном дубе, посаженном у алтаря бога земли, но и о его духе, явившемся во сне человеку, который не захотел на него взглянуть [3, с. 153—154]. В «Тай-пин гуанцзи» содержится запись о том, что во времена Тан в Хунчжоу было камфарное дерево, сохранившееся со времен Цинь. И дальние, и ближние почитали его и приносили ему жертвы. Одни приносили в дар дочерей и жен, другие — свиней и овец [39, т. 4, цз. 315, с. 2495].

как на весь тот край обрушивались неслыханные беды и несчастья» [7, с. 16].

Отражение этого обычая мы находим и в сборнике Цзи Юня: «Перед помещением для экзаменов в Динчжоу, что в провинции Фуцзянь, росло два древних кипариса, посаженных еще при Тан. Говорили, что там водится дух. Когда я прибыл туда, служитель сказал мне: „Надо поклониться им“. Я ответил: „Духи деревьев не причиняют вреда не трогающим их людям. Сановник не обязан им кланяться“. Листья деревьев затрепетали так, что было видно издали. В этот вечер луна светила ярко; когда я поднялся по лестнице и взглянул на вершины деревьев, там было два человека в красных одеждах[52], которые поклонились мне, а потом исчезли... На следующий день я поклонился каждому из этих деревьев и повесил на дверях парную надпись...» [41, т. 1, с. 8].

По китайским верованиям, не только старые деревья, но и всякие старые предметы могут оказаться наделенными душой или превращаться в оборотней и причинять людям вред[53]. С помощью магической формулы можно вдохнуть в предмет жизнь и сделать его волшебным, чтобы повредить человеку [53, с. 71]. На этом веровании, в частности, строится убеждение в том, что, поместив в строящийся дом некий предмет, можно с его помощью повлиять на благополучие хозяев дома. Эберхард приводит целый ряд современных рассказов о ремесленниках, которые, обидевшись на хозяев дома, для которых они строили дом, использовали «магические предметы», чтобы с их помощью отплатить за обиду. По справедливому наблюдению Эберхарда, в серии подобных рассказов меняется только способ, каким навлекается магическое действие, и сам предмет, это действие вызывающий [53, с. 49—65].

У Цзи Юня в рассказе № 289 штукатур, обидевшийся на родственников Цзи Юня, вмазал в стену их дома талисман, прого-

---

[52] Упоминания о красной одежде духов деревьев встречаются и в произведениях других авторов. Возможна корреляция с летом или представление о солярной природе (?).

[53] В «Гуйлинь фэнту цзи» («Записки о гуйлиньских обычаях») рассказывается, что в период Кай-чэн (836—840 гг.) семья Ши Цунъу, который с юности прекрасно стрелял из лука, была охвачена тяжелой эпидемией; каждую ночь они видели приходившего снаружи человека, окутанного сиянием; с его приходом больные начинали еще громче кричать и стонать от боли. Так как ни один врач не мог исцелить больных, Цунъу однажды вечером взял лук и следил за дверью, ожидая прихода [духа]. Тот появился внезапно. Цунъу выстрелил в него, с первого же раза попал; сияние рассыпалось на искры. Тогда Цунъу велел принести факелы, чтобы посмотреть. Обнаружили, что имевшийся в доме подсвечник из камфарного дерева лежит опрокинутым на полу. Разрубили его на кусочки, сожгли, а золу бросили в реку. Больные поправились [39, т. 4, цз. 370, с. 2943].

Лю Вэй, начальник Лучжоу, был переведен в Цзянси. После его отъезда в области начались большие пожары, и какие-то существа постоянно бродили по ночам с факелами. Арестовать их оказалось невозможно, некоторых убили выстрелами из луков и увидели, что это были части гробов, старые метлы, сгнившие куски дерева и тому подобные вещи [39, т. 4, цз. 373, с. 2966].

нявший сон; пока талисман не разыскали и не выбросили, обитатели дома чуть не погибли от бессонницы.

В рассказе Юань Мэя № 919 мастеровой, чинивший крышу в доме тестя одного молодого ученого, что-то попросил у хозяина дома и получил отказ. В отместку он спрятал в комнате ученого «маленькую фигурку, похожую на ребенка ростом чуть побольше одного *чи*». Фигурка стала бродить по комнате; увидев ее, ученый заболел, «стал слабеть и худеть, не мог подняться с постели». Наваждение не удавалось изгнать, пока не догадались положить под изголовье больного меч, а под деревянную скамейку, под которой обычно пряталась фигурка, поставили медный таз, наполненный водой. «Однажды днем, когда больной как раз проснулся, он увидел ребенка и стал размахивать мечом, ребенок упал в воду. Домашние вытащили из таза деревянную фигурку ребенка, одетого в красную одежду... Они сожгли фигурку, и наваждение прекратилось. Потом рассказывали, что в этот день в деревне умер мастеровой» [32, с. 383—384].

Смерть мастерового не случайна, она связана с представлением о том, что уничтожение «магического» предмета влечет за собой гибель человека, изготовившего или использовавшего этот предмет для причинения вреда другим людям. Более эксплицитно это представление выражено в другом рассказе Юань Мэя (№ 202): «Чжан Цишэнь из Хунани мог с помощью своего искусства овладевать душой человека. Многие относились к нему с почтительным страхом, и только цзяннаньский студент У не верил в его силы. Однажды У при всех стал позорить Чжана». В тот же вечер в комнату У вошел дух в золотых латах и направил на У копье. У швырнул в него «Книгу перемен», которую читал в это время. Дух упал и оказался бумажным человечком. У поднял его и заложил между страницами книги, то же самое он проделал с двумя чернолицыми бесами, явившимися с секирами в руках. В полночь к У прибежала жена Чжана и стала умолять отпустить ее мужа и двоих сыновей, которые «вошли в этих бумажных людей... Сейчас у нас в доме три трупа, если упустить время, когда прокричит петух, они уже не смогут возродиться к жизни». Считая, что Чжан причинил немало вреда людям, У отдал женщине только одного бумажного человечка. На следующий день он узнал, что «Чжан Цишэнь и его старший сын умерли, только младший сын остался в живых» [32, с. 210—211].

С этим представлением в известной мере связана и вера в то, что вещи, сделанные в форме живых существ, могут превращаться в эти существа[54]. Так, в рассказе Юань Мэя № 448 сделанная из дерева фигура слуги в кумирне бога-покровителя местности по

[54] В «Юян цзацзу» («Юянские записки о всякой всячине») Дуань Чэнши (?—863) есть запись: К северу от уезда Линьи находится могила Хуа-гуна. Надгробия уже нет, осталась лишь каменная черепаха, служившая пьедесталом. Ког-

ночам оживает и насилует молодого мастерового, ночующего вместе со своими товарищами в помещении монетного двора, где находится кумирня. Только когда (по приказу чиновника) ноги деревянного слуги прибили к полу, наваждение прекратилось.

В рассказе № 848 каменные статуи, стоящие перед резиденцией начальника Лэйчжоу, по ночам играют в азартные игры и ссорятся между собой.

Народные верования включали представления не только о различных категориях «нечисти», но и о других категориях сверхъестественных сил — о духах сил природы (духи вод, духи гор, духи растений, дух огня, бог грома, бог града, богиня радуги и т. п.), о добрых духах, помогающих людям в беде, охраняющих их от опасности (духи дорог, охраняющие путников, духи-хранители входа в дом, отгоняющие бесов), о богах-покровителях местностей, представителях пантеона.

По народным представлениям, отраженным в наших сборниках, между сверхъестественными силами и людьми существуют своего рода медиаторы (маги, гадатели, вызывающие духов мертвых, шаманы, шаманки[55], геоманты[56] и др.). Маги могут приносить людям не только пользу, но и вред (Юань Мэй, № 202, 219, 452, 463, 503, 845 и др.), в частности, вынув душу из тела человека (в рассказе Юань Мэя № 438 отражено распространенное в провинции Гуанси верование в «наставников бесов» — магов, которые, вызвав душу здорового человека, заменяют ею душу тяжело больного; здоровый умирает, больной выздоравливает).

Человек может узнать свою судьбу не только из предсказаний и гаданий, делаемых магами, медиумами[57] и гадателями, но и из вещих снов[58] и предзнаменований[59].

---

да царствовал дом Чжао, черепаха часто по ночам входила в реку, неся на себе надгробие. С наступлением рассвета она вылезала, так что на ней постоянно были водоросли и ряска. Проследивший за ней человек увидел, что она вошла в воду, крикнул, и черепаха бросилась прочь, кинув надгробие; оно разбилось [35, цз. 10, с. 74].

[55] «Шаману принадлежит важная общественная роль врача и помощника людей во всех тех случаях, где необходимо воздействие на духов более сложным (чем простое жертвоприношение.— *О. Ф.*) способом» [29, с. 9].

[56] Удачно выбранное с помощью геоманта место захоронения обеспечивает благополучие покойника, а значит — и его семьи. Завистник может использовать эти блага, захоронив в удачно выбранной могиле часть тела кого-либо из умерших членов своей семьи, а следовательно и его душу (Юань Мэй, № 249).

[57] «В основе веры китайцев в духов-медиумов лежит уверенность в том, что сверхъестественное существо овладевает телом медиума и дает ему возможность давать советы, говорить мудрые вещи, излечивать болезни... Это — вариант шаманства, а не просто гадания» [55].

[58] В древности считали, что пока человек спит, его душа бродит вокруг, она может кое-что узнать о предстоящих событиях. «Таким образом, сон значим и может служить предостережением человеку» [51, с. 78]. С этим представлением связаны рассказы о вещих снах, которых в наших сборниках более 80.

[59] Если рассказов о предзнаменованиях всего 19, то рассказов о предсказаниях в наших сборниках более ста.

В повседневной жизни людей происходят всякие странные, чудесные, невероятные случаи: человек может при жизни[60] превратиться в животное, рыбу или птицу (Цзи Юнь, № 990; Юань Мэй, № 126, 152, 976, 1008, 1020); оставаясь живым, человек может служить в Царстве мертвых («Яньло» Пу Сунлина; № 237, 238 Юань Мэя); смертная женщина может родить чудесное существо: дракона, цилиня, якшу (Юань Мэй, № 209, 443, 695, 694; Пу Сунлин, «Рожает дракона»)[61]. Жизнь человека неожиданно меняется, когда он становится возлюбленным или мужем сверхъестественного существа (отметим, что если у Цзи Юня и Юань Мэя таких рассказов сравнительно немного, то в сборнике Пу Сунлина феи, бессмертные девы, лисы-оборотни, духи цветов и другие «чудесные супруги» фигурируют во многих рассказах). Мы уже упоминали о том, что в сборниках Цзи Юня и Юань Мэя есть лишь по одному рассказу, в которых от близости человека с лисой-оборотнем рождается ребенок; у Пу Сунлина же ребенок рождается от связи мужчины не только с душой мертвой девушки и с лисой-оборотнем, но и от связи с бессмертной девой или феей («Чан Э», «Царевна заоблачных плющей», «Пяньпянь», «Хуа Гуцзы», «Бо Юйюй», «Цинъэ» и др.), с духом цветка («Пуэрария», «Фея лотоса»), с богиней реки («Чжуцин»), с дочерью короля-дракона («Морской торг ракшей»).

У Пу Сунлина мы встречаем и единственный для всех трех сборников случай рождения ребенка от связи духа-мужчины со смертной женщиной — это рождение дочери у служанки от духа хризантемы Тао («Хуанъин»)[62]. Стоит отметить, что «чудесным супругом» является почти всегда женщина: кроме упомянутого духа хризантемы Тао, мы встречаем у Пу Сунлина только «пять оборотней», которые, по южным поверьям, насилуют красивых девушек («Пять оборотней» [37, т. 3, с. 1417]), у Юань Мэя в этой роли выступают духи Люланы (№ 505) и гуанчжоуский бес (№ 867). Во всех этих четырех случаях мы имеем дело с отражением местных народных верований.

В целом ряде рассказов отражены народные представления о сверхъестественных силах: тело беса не отбрасывает тени (Юань Мэй № 471), у духа дерева нет тени (Цзи Юнь, № 173), в глазах водяного духа нет зрачков (Юань Мэй, № 61), души мертвых превращаются в мух (Юань Мэй, № 90), дух грома имеет петушиные клюв и шпоры (Юань Мэй, № 184), или птичьи когти и клюв (Юань Мэй, № 195), облитый мочой бог грома не мо-

---

[60] Буддийская концепция перерождений, варианты которых являются следствием поведения человека в его прошлой жизни, рассматривается нами во 2-м разделе статьи, так как она связана с этическими представлениями.

[61] Мотив чудесного зачатия мы находим в новелле Пу Сунлина «Бессмертная Су» и в его рассказе «Слуга Громовой палаты».

[62] В переводе П. Устина — «Хризантемы» [24].

жет взлететь[63] (Пу Сунлин, «Бог грома»; Юань Мэй, № 195 и 670) и т. п.

Реликты наиболее архаичных представлений находим в рассказе Юань Мэя «Стела государя Юя поглощает змей». Рассказчик — уроженец Сычуани Чжан — объясняет, как он лишился левого уха.

Однажды он охотился в горах Цюсян и оказался в месте, носившем название «граница *инь* и *ян*»[64]. Территория *ян* была ровной, открытой, территория *инь* — неприступные утесы. Так как в пределах *ян* ни зверей, ни дичи не было, то Чжан углубился в район *инь*. Наступил вечер, Чжан, прошедший более 50 *ли*, увидел вдруг на вершине горы яркий свет. В испуге он вскарабкался на высокое дерево и увидел, что приближавшийся огонь исходит от большой каменной стелы, наверху которой высечено изображение свирепого тигра. Приблизившись к дереву, стела остановилась под ним и, заметив Чжана, высоко подпрыгнула, словно хотела его проглотить. Огонь был очень жарким. Дождавшись, пока стела удалилась в направлении юго-запада, Чжан собрался слезть с дерева, как вдруг увидел вдали сотни тысяч ползущих змей. Внезапно змеи взмыли в воздух и улетели, оставив дерево, на котором сидел Чжан, далеко позади. Маленькая змея, летевшая сзади других, задела левое ухо Чжана. «Я почувствовал непереносимую боль, потрогал — уха нет, а кровь хлещет ручьем. В это время я увидел, что стела стоит впереди, в самом центре огня, а змеи, проносившиеся мимо нее, вдруг стали в воздухе сбрасывать свою кожу и падали вниз в хаотическом беспорядке, словно десятки тысяч белых шелковых [лент]. Только слышались звуки, словно кто-то всасывает, заглатывает... Вскоре не стало видно ни одной змеи, стела же ушла далеко». Дождавшись наступления утра, Чжан слез с дерева; дорогу назад он потерял. Встретившийся ему старик объяснил, что Чжан видел стелу государя Юя. Когда четыре тысячи лет тому назад Юй регулировал реки[65], он прибыл на гору Цюсян, где ядовитые змеи преградили ему путь. Разгневанный Юй приказал истребить змей и воздвигнуть две стелы, которые станут чудотворными и будут истреблять змей, чтобы избавить народ от бедствий. «Стелы и вправду стали чудотворными... Обе они поглощают змей» [42, бэнь 23, цз. 10, с. 1а].

[63] В. Эберхард высказывает предположение, что приписывание моче способности приковывать к месту бесов, духов и даже богов, может быть, связано с концепцией ритуальной нечистоты (unpurity) мочи [53, с. 261, примеч. 4].

[64] Т. е. граница между «миром света» и «миром тьмы» — «нашим» и «иным» миром, миром живых и миром мертвых.

[65] Юй — легендарный император, основатель династии Ся (2205—1767 гг. до н. э.). Когда Юй еще не был императором, он по поручению государя Яо в течение девяти лет боролся с потопом, причинявшим страдания всей стране. В конце концов ему удалось отвести разбушевавшиеся воды в реки и моря. Победа Юя над «всемирным потоком» в китайской мифологической традиции «представляется главной победой космоса над хаосом» [19, с. 223].

Перед нами реликты распространенного в мировом фольклоре мифа о государе-змееборце. Вяч. Вс. Иванов и В. Н. Топоров, говоря о «ритуальной функции царя как змееборца» [11, с. 34], приводят множество примеров, среди которых наиболее близкими к нашему сюжету являются гимны Индре в «Ригведе» (Индра убивает дракона Вритру и освобождает воды). Переводчица и исследовательница гимнов «Ригведы» Т. Я. Елизаренкова пишет:

«Вритра... демон-дракон, преградивший течение рек ... олицетворяет собой хаотичное, косное, разрушительное начало, Индра же, убийца Вритры ... выступает как демиург, если не создающий, то упорядочивающий вселенную» [25, с. 284]. О «космогонической борьбе со змеем (драконом) в плане подавления водяного хаоса» говорит и Е. М. Мелетинский: «Змей (дракон) в большинстве мифологий связан с водой, часто как ее похититель, так что он угрожает либо наводнением, либо засухой, т. е. нарушением меры, водяного баланса» [19, с. 209]. Там же он упоминает о Юе: «Героическая борьба Юя с космическим потопом завершается убийством коварного хозяина воды Гунгуна и его приближенного девятиголового Сянлю» [19, с. 210].

Рассмотрим отдельные мотивы и элементы, составляющие миф и встречающиеся в рассказе Юань Мэя. «Мотив дракона (змея) и мотив запертых вод» [11, с. 44] выступает в нашем тексте в его редком варианте: обычно змей вредит людям тем, что преграждает течение рек или не дает пролиться дождю [66], у Юань Мэя же змеи преграждают путь Юю, мешая ему бороться с потопом, но это входит во «внешние характеристики» противника змееборца («связь со смертью... потопом») [11, с. 141]. Таким образом, змеи и в нашем тексте функционируют, с одной стороны, как преградители (вод), с другой — как «охранители границ», «стражи», связанные с Царством мертвых [67],— от них чуть не погибает Чжан, проникший на территорию «иного мира» — *инь*. Змеи у Юань Мэя обитают в горах [23, с. 198], находятся под деревом [11, с. 31], на которое забрался Чжан, могут летать по воздуху [23, с. 197], они гигантских размеров [68] («у больших тело было величиной с тележное колесо, маленькие тоже были толстыми, как ковш»).

Обычно змей выступает как поглотитель: заглатывает героя

---

[66] Вяч. Вс. Иванов и В. Н. Топоров [11, с. 152] цитируют приводимую акад. В. М. Алексеевым [1. с. 130] заклинательную надпись при обряде вызывания дождя: «Змея, которая задерживает дождь, дай ему хлынуть!».

[67] См.: «Хтонический змей связан с царством мертвых», «Змей — охранитель границ» [23, с. 244, 200]. Ср.: «Путешествие в подземное царство обычно начинается через водную преграду, которую охраняет водяной змей» [26, с. 9]. Показательно, что в рассказе Юань Мэя № 596 фигурируют огромные ядовитые питоны, от прикосновения которых гибнет все живое.


[68] См. «внешние характеристики» противника змееборца [11, с. 141].

волшебной сказки [23, с. 200] или поглощает несметное множество диких зверей или домашних животных[69]. В нашем тексте мотив инверсирован: воздвигнутая змееборцем Юем стела поглощает змей (именно поглощает, а не сжигает, хотя от нее и исходит огонь, испепеляющий деревья).

Чжан видит на стеле изображение «свирепого тигра» — здесь мы имеем дело с архаической оппозицией «тигр — дракон (змей)». Тигр в древности почитался как «царь зверей», «гроза демонов» — на лбу тигра на его изображениях часто писали иероглиф *ван* (царь)» [5, с. 409]. Считалось, что «тигр оберегает детей от гадов и ядоносов» [27, с. 8][70]. Перед домами зажиточных людей устанавливали заграждения в виде каменной плиты с изображением головы тигра для устрашения гадов и всякой нечисти [5, с. 414].

Об архаичности представлений говорит и факт «охоты в лесу» [23].

Наконец архаичной является и так часто встречающаяся в сборнике Юань Мэя оппозиция «живой—мертвый», реализующаяся в форме противопоставления района жизни *ян* району смерти *инь*, на границу которых попал Чжан, и подчеркиваемая предостережением встретившегося ему старика о смертельном воздействии лучей солнца (*ян*) в зоне *ян* на рану, в которую попал яд змеи, принадлежащей сфере *инь*.

В связи с проанализированным рассказом Юань Мэя интересно упомянуть запись в сборнике, составленном писателем XI в. Лю Фу, «Высокие суждения у зеленых дворцовых ворот» — «Инспектирует восток»: Однажды, в годы правления императора Чжэньцзуна (998—1022) пахари у подножия горы Тайшань[71] увидели несметное число медведей, тигров, шакалов, барсов и других «вредоносных тварей»[72], непрерывной вереницей бегущих к горе; за ними гналось более сотни людей. На вопрос пахарей, куда бегут звери, люди ответили: «Священномудрый государь инспектирует восток, вредоносные твари спасаются от него подальше. Что же

---

[69] В китайской сказке «Царь-удав» два огромных удава «всех зверей на несколько *ли* в окрест заглатывать стали». «За день два десятка кабанов да десяток тигров проглотят, сайгаками да оленями заедят» [13, с. 282—283, 287].

[70] В книге Эберхарда [49] под № 67 зарегистрировано фаблио о том, как тигр убивает змею.

[71] Одна из пяти священных гор в Китае.

[72] Любопытно, что набор «вредоносных тварей» (*и у*) сходен со встречающимися в китайских народных сказках: «Наконец светать стало, волки, тигры, барсы — все попрятались» [13, с. 206]; старуха-волшебница, чтобы не отпускать на свободу томящуюся у нее в плену фею, созвала «волков, гадов ползучих, тигров да барсов» [13, с. 107]; «водились в том лесу волки, злые гады и ядовитые тигры да барсы» [13, с. 279]. В этой связи стоит отметить наблюдение В. Эберхарда о том, что в «страшных снах» современных китайцев обычно фигурируют змеи, нападающие на спящего или угрожающие ему, тигры и барсы [51, с. 51—52]. Возможно, что здесь играет роль фиксируемая китайским фольклором связь тигра, как и змеи, с западом — «районом смерти и убийства» [51, с. 53].

до змей, то и они все попрятались[73]. Согласно высочайшему повелению, в окружности пятисот *ли* от горного пика не видно будет яда даже от такой мелкоты как пчелы и скорпионы».

Запись Лю Фу кончается фразой: «Ведь священномудрые государи таким образом во время своих [инспекционных] поездок искореняли [вредоносных тварей]» [36, с. 5] [74].

Здесь не только расширены ритуальные функции государя (он истребляет не одних лишь змей, но и других тварей, причиняющих вред людям[75]), но они перенесены с «культурного героя» — легендарного императора Юя, упорядочивающего вселенную, на императора XI в.— современника Лю Фу. Мотив змееборчества у Юань Мэя, таким образом, ближе к архаической мифологеме, чем у Лю Фу, и это тоже свидетельствует об устойчивости традиционных представлений китайцев.

Устойчивость народных верований и религиозных представлений китайцев, о которой шла речь в этом разделе статьи, подтверждается работами В. Эберхарда. Так, обследованные им истории о духах, рассказываемые в наши дни китайцами, живущими на Тайване и в Сан-Франциско [48], распадаются почти на те же самые типы, что и выделенные нами в сборниках Пу Сунлина, Цзи Юня и особенно Юань Мэя (самого «фольклорного» из этих трех писателей).

Обследованные Эберхардом 500 рассказов чжэцзянских школьников о сверхъестественных существах [53, с. 67—72] дают ту же картину взаимоотношений между людьми и сверхъестественными силами, ту же иерархию сверхъестественных сил, какая обнаруживается в наших сборниках. Наконец, проанализированные Эберхардом материалы о снах тайваньцев [51, с. 27—95] дают картину, сходную с нашими рассказами о душах мертвых и духах.

Все это подтверждает положение, высказываемое почти всеми исследователями китайских религиозных представлений, о том, что «примитивные верования и суеверия продолжали без изменения существовать в рамках новой системы на правах автономии, причем нередко сохраняли свои самые первобытные формы» [5, с. 377, см. также: [46] и др.].

## 2

Традиционная китайская модель мира выглядела как трехчленная вертикальная система — Небо, Земля, Подземное царство,—

---

[73] Отметим, что использование в тексте глаголов *цянь* (нырять в воду) и *фу* (скрыться под землей) имплицитно указывает на водяную и хтоническую природу змей.

[74] Пользуемся случаем поблагодарить А. С. Мартынова, обратившего наше внимание на этот текст.

[75] Т. е. здесь, как и в архаическом фольклоре, речь идет об очищении земли от хтонических чудовищ.

репрезентирующая иерархию сверхъестественных существ, которые определяли судьбу человека [72, с. 125].

Небо населяли боги и некоторые духи природы, землю — духи-патроны и боги-покровители местностей, ряд духов природы, души мертвых и представители «нечисти». Подземное и Подводное царства имели своих обитателей (судьи Царства мертвых и их «аппарат», короли-драконы и т. п.).

Китайская религия имела целый пантеон божеств со своими функциями и своей иерархией. К числу высших божеств, фигурирующих в наших сборниках, относятся верховное божество Шанди (2 упоминания), Будда (7 упоминаний), богиня милосердия Гуаньинь (8 упоминаний), Гуань-ди (21 упоминание), другие деифицированные герои-полководцы древности (12 упоминаний), бог-покровитель литературы — Вэньчан-дицзюнь (8), Яньлован и другие судьи Царства мертвых (49), бог грома (29), боги-покровители местностей (46), другие представители пантеона (77 упоминаний). Таким образом, представители пантеона и деифицированные исторические деятели (к которым относятся и боги-покровители местности) фигурируют в 259 случаях, в то время как представители низших уровней религиозной системы [76] фигурируют в 1463 случаях (т. е. в 79% тех произведений, в которых действуют сверхъестественные персонажи). Уже этого одного нам кажется достаточным для утверждения, что всех троих наших авторов низший уровень религиозной системы — народная религия — интересовал значительно больше, чем высший. Этот вывод подкрепляется и приведенными нами примерами народных верований и суеверий, отраженных во всех трех сборниках.

«Существа чудесной природы» (иногда зооморфные по своему происхождению) часто антропоморфны не только по своему внешнему виду, но и по своим поступкам, эмоциям и ответным реакциям [77]; представители «пантеона» (хотя и в меньшей степени, чем представители низших уровней мифологической системы) тоже во многом напоминают людей, проявляя те же реакции, что и люди, на обиду, на услугу и т. п., принимая ту же систему общественных норм и этических ценностей, какие действуют в мире смертных [53, с. 68]. Деифицированные личности стоят ближе к

---

[76] Мы придерживаемся здесь классификации, принятой в работе Вяч. Вс. Иванова и В. Н. Топорова [12, с. 189], по которой «бог, входящий в высший уровень мифологической системы» (т. е. в «пантеон»), противопоставлен «мифологическому существу», представителю более низких уровней, принадлежащих группе «существ чудесной природы» (в наших случаях — души мертвых, трупы, бесы, оборотни, якши—демоны—людоеды, чудовища и другие представители «нечисти»).

[77] Поэтому такое большое место в наших сборниках занимают рассказы, в которых сверхъестественные силы «ведут себя, как люди» (награждают за услугу — 26 случаев, мстят за обиду — 218 случаев, проявляют человеческие слабости и недостатки — 45 случаев, воруют — 10, ссорятся — 15, ведут себя, как люли в семье — 8).

людям, чем божества, чаще вступают в контакт с ними, поэтому о них «больше известно» [53, с. 69].

Если религиозная практика высших классов в старом Китае характеризовалась почитанием Неба, Земли, предков, основателей религии, некоторых деифицированных исторических деятелей, отношением к религиозным обрядам как к необходимой формальности (проявление уважения к духам предков, обращение к Небу и изъявления почтения и благодарности), причем жертвоприношения рассматривались в их этико-социальной функции, как практика, способствующая регулированию отношений в обществе [72, с. 254], то для народной религии было характерно поклонение бесчисленным местным божествам, силам природы и духам [78], отношение к религиозным обрядам как к магическим, вера в то, что духи, управляющие судьбами людей, антропоморфны и поэтому их можно умилостивить поклонением им и принесением им жертв [79]. Этот характерный для китайской народной религии утилитарный подход к сверхъестественным силам — установление с ними «деловых» связей, базировавшихся на принципе эквивалента (du ut des) [5, с. 413], выражался прежде всего в том, что, принося жертву тому или иному духу или божеству, человек рассчитывал получить за это определенную выгоду или умилостивить злого духа (или разгневавшееся божество).

Представление о том, что судьба человека зависит от неких антропоморфных сил, реагирующих на поведение людей, порождало веру в то, что «правильное» поведение может «улучшить судьбу» [72, с. 56]. «Правильным» считалось поведение, соответствующее конфуцианским этическим нормам. «В течение двух тысяч лет конфуцианские этические ценности являлись побудительной силой общественного поведения и критерием различения добра и зла» [72, с. 279].

Сборники Пу Сунлина, Цзи Юня и Юань Мэя дают материал, позволяющий реконструировать не только иерархию сверхъестественных сил, регулирующих нравственный и социальный порядок в обществе, но и аксиологическую (ценностную) иерархию традиционных этических норм. Этот материал содержится в основном в дидактических рассказах и заметках; особенно важны в этом отношении «Заметки из хижины Великое в малом» Цзи Юня, от-

[78] Что, как мы уже отмечали, отразилось в выборе сверхъестественных персонажей, действующих в наших сборниках.

[79] Этот утилитарный подход отражен уже в таком древнем памятнике, как «Ли цзи», где говорится: «С духами обращаются как с людьми... Для людей обычно награждать добрые дела и поддерживать ближайших родственников, отсюда пошла обязанность отплачивать за доброту предков и приносить им жертвы» [цит. по: 67, с. 82]. Ср.: «Природа духов... по конструкции своей совпадает с природой души человека. Поэтому и способы воздействия на духов подобны тем, которые употребляются по отношению к человеку» (жертвоприношения, убеждение, угрозы, обман, возбуждение вражды между духами и т. п. [29, с. 12].

| Сверхъестественные силы | Всеведение | Способность награждать и карать | | | Всесилие | Возможность быть смешным или обманутым | Возможность ошибаться |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | | людей | нечисть | духов | | | |
| | 1 | | 2 | | 3 | 4 | 5 |
| Небо | + | — | + | + | + | — | — |
| Боги | + | + | + | + | ± | +(—) | +(—) |
| Судьи Царства мертвых | + | + | + | + | ± | +(—) | +(—) |
| Духи | + | + | ± | ± | ± | +(—) | +(—) |
| Нечисть * | + | + | — | — | ± | + | + |

* В группу «нечисть» включены и души мертвых.

дававшего явное предпочтение дидактическим рассказам о сверхъестественном [80].

Именно дидактические рассказы, в которых действуют сверхъестественные персонажи, позволяют Цзи Юню на «конкретных примерах» (тем более впечатляющих, чем необычнее ситуация, описанная в них) донести до читателя свою мысль о том, что задача человека — прожить достойную жизнь, соблюдая нравственные устои, и в этом людям помогают сверхъестественные силы, неустанно следящие за ними, взвешивающие их поступки и соответственно карающие или вознаграждающие людей. В идеале эти силы беспристрастны, они лишь исполняют определенную функцию, заключающуюся в том, чтобы наказаниями и наградами, предостережениями или разоблачениями помогать людям не сбиться с праведного пути. Действуют эти силы не произвольно, а подчиняясь определенной целесообразности, некоему закону отношений в обществе, установленному небом, познанному и сформулированному конфуцианскими мудрецами глубокой древности [81].

Сверхъестественные силы функционируют как «исполнители»

---

[80] Из 2710 произведений, входящих в сборники, 985 носят дидактический характер (36,2%), у Цзи Юня этот процент выше — 42,2%. Подробно см. [28].

[81] Ср.: «Чтобы жить в гармонии с естественным порядком, члены правящего класса руководствовались правилами (*ли*) и церемониалом (*и*), установленными нормами поведения на все серьезные и мелкие случаи в общественной и частной жизни. Эти правила воплощали священный социальный порядок, установленный согласно космическому порядку Небом — безличной верховной регулирующей силой» [51, с. 13]. Материалы буддийской литературы позволили Эберхарду сделать вывод о том, что «народный буддизм элиминирует капризы и произвольную реакцию божеств и устанавливает религиозную систему, которую можно было бы назвать „конституционной монархией“, т. е. веру в з а к о н (разрядка наша.— *О. Ф.*), который абсолютно обязателен для судей и осуществляется безличным образом судьей, назначенным Небом. В противоположность условиям, существующим в этом мире, в зале суда мира иного не принимаются во внимание класс, статус, пол или возраст. С каждым обращаются по закону» [50, с. 18].



14 Зак. 214

Таблица 2

| Функции | Небо | Боги | Судьи Царства мертвых | Духи | Души мертвых | Нечисть | Всего |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 | 7 |
| Награждают | 17 | 11 | 40* | 2 | — | — | 70 |
| Помогают | 29 | 25 | 2 | 14 | 11 | 48 | 129 |
| Спасают | 1 | 23 | — | 6 | 7 | — | 37 |
| Проявляют уважение | 1 | 2 | — | 2 | — | 4 | 9 |
| Положительная реакция | 48 | 61 | 42 | 24 | 18 | 52 | 245 |
| Карают | 143 | 28 | 41 | 5 | 9 | 32 | 228 |
| Обличают | 7 | — | — | 1 | — | 6 | 14 |
| Мстят | — | 5** | — | 7** | 22 | — | 34 |
| Осуждают | — | 1 | — | 6 | 8 | 15 | 30 |
| Предостерегают | 3 | 1 | 6 | 3 | 8 | 3 | 24 |
| Насмехаются | — | 1 | — | 1 | 3 | 40 | 45 |
| Отрицательная реакция | 123 | 36 | 47 | 23 | 50 | 96 | 375 |

* В одном случае — богиню, в трех — лису-оборотня.
** В том числе богам и духам соответственно.

закона; по своему могуществу и функциям они выступают в определенной иерархии, схематически выглядящей так (см. табл. 1).

Положительные качества «исполнителей закона» понижаются от Неба к нечисти. Значок ± означает «ограниченное всесилие» (т. е. большую силу, но не абсолютную, как у Неба, хотя и необычную в глазах людей). Значок + (—) означает окказиональную возможность ошибаться или быть обманутым (или смешным) — более частую у нечисти, чем у духов и тем более — судей Царства мертвых. Отрицательные качества возрастают от Неба к нечисти (графы 4 и 5).

Таблица 2 показывает, как распределяются функции «наград и наказаний» между сверхъестественными «исполнителями закона». Мы видим, что перевес отрицательной реакции над положительной отличает функции Неба, душ мертвых и нечисти от функций богов и духов и судей Царства мертвых. Стоит отметить, что из 113 случаев, когда Небо карает людей, в 65 случаях карой служит смерть. Помощь и спасение людей от нечисти и других опасностей входят в функции богов и многих духов[82].

[82] Например, Гуань-ди — бог войны, но в то же время и «покровитель страждущих, патрон литературы, защитник торговли и богатства» [5, с. 385], Гуаньинь — буддийская богиня милосердия и покровительница плодородия, «ниспосылающая

Таким образом, функция сверхъестественных сил — давать практическое выражение нравственным оценкам (формулируемым авторами сборников), выступать в качестве всеведущего исполнителя высшей необходимости (закона). Цель же авторов (особенно — Цзи Юня) — наставить людей на добрый путь. Для этого они используют и конфуцианские этические нормы и буддийскую теорию воздания за поступки, совершенные человеком при жизни [83].

В таблице 2 графа «Судьи Царства мертвых» включает и данные о «перерождениях», отражая буддийские представления, инкорпорированные народной религией. Так, «хорошим» перерождением в облике бога-покровителя местности или бога земли (Пу Сунлин «Экзамен на пост бога города», «Правитель области У», «Ван Люлан»; Юань Мэй, № 436, 551, 641, 738, 753, 935), судьи Царства мертвых (Юань Мэй, № 457, 493), бессмертного (Пу Сунлин «Цзя Фэнчжи»; Юань Мэй, № 277, 1172), феи (Юань Мэй, № 972) награждают соответственно мудрого и добросовестного чиновника, почтительного сына, подлинного ученого или добродетельного человека, целомудренную женщину. «Дурное» перерождение является карой за грехи, совершенные в предшествующей жизни. Можно проследить известную «эквивалентность» преступления и наказания за него. Так, конюхи, кравшие корм у лошадей, перерождаются в облике лошадей (Цзи Юнь, № 32), сплетница приговорена к новому рождению в облике немого духа (Цзи Юнь, № 47), склочник перерождается глухим, а любитель сплетен — не-

---

детей и избавляющая людей от всяких напастей и скорбей» [2, с. 141]. Локальные божества — боги — покровители городов (*чэн-хуан*) и духи — покровители деревень (*туди-шэнь*), так же как божества-патроны ремесел, искусств и т. п., «обязаны» охранять людей от опасности, помогать им в беде. При этом следует отметить, что реакция сверхъестественных сил на поведение человека, как правило, лишена эмоциональной окраски: боги и духи «карают» и «награждают» людей соответственно определенной шкале моральных ценностей, коррелированной с этическими нормами, господствовавшими в традиционном китайском обществе (как конфуцианскими, так и буддийскими); может быть, это в какой-то мере объясняет «амбивалентность» функций богов и духов, так же как и представителей низших уровней мифологической системы (так, бог-покровитель местности в 14 случаях положительно реагирует на действия людей или проявляет свою доброту, в 10 же случаях он «карает» людей; представители «нечисти» не только вредят людям, но и помогают им).

[83] Д. Н. Воскресенский справедливо отмечает, что «из различных категорий буддийской философии и буддийской веры в памятниках китайской прозы, пожалуй, наиболее яркое выражение получило учение о карме и тесно связанная с ним идея о перерождении,— своеобразный „закон наследственности", как назвал его В. И. Щербатский. Причем в литературе отразились не столько философские основы этого закона... сколько его морально-этические стороны. Иначе говоря, литературу интересовал прежде всего нравственный аспект. Отсюда особую роль приобретала идея воздаяния или возмездия... учение буддизма о поступках (проступках) и их результатах, иначе говоря, разговор о греховности и добродетели, а соответственно и о воздаянии за содеянное, определяли сюжеты многих произведений» [6, 59].

мым (Цзи Юнь, № 1006) [84], мясник перерождается в облике свиньи (Цзи Юнь, № 1123 и 1124), вор — в облике осла (Цзи Юнь, № 426), чиновник, недобросовестно выполнявший свои обязанности, перерождается в облике собаки (Пу Сунлин, «Три жизни») или свиньи (Юань Мэй № 131), развратник перерождается в облике змеи [85] (Цзи Юнь, № 7), свиньи (Цзи Юнь, № 95), зайца (Юань Мэй, № 508), жестокий чиновник в облике осла (Юань Мэй, № 519), наложница чиновника, любившая клеветать на других,— в облике лисы-оборотня [86] (Цзи Юнь, № 646) и т. п.

Поскольку «суд» над людьми вершился не только в Царстве мертвых, попытаемся выяснить, какие именно поступки и качества людей вызывали ту или иную реакцию сверхъестественных «исполнителей закона». Таблица 3 демонстрирует положительные качества персонажей, таблица 4 — отрицательные [87].

Из таблицы видно, что выше всего ценится подлинная ученость, почтительность к старшим, добродетельное поведение (строгие нравственные принципы), добросовестное выполнение служебных (чиновничьих) обязанностей [88].

---

[84] Характерно, что в рассказе Цзи Юня № 752 Небо карает человека, любившего подглядывать за женщинами, слепотой, а сплетника — болезнью языка. В этой связи стоит вспомнить и рассказ Юань Мэя № 386 — «Страна без дверей»: описывая вымышленную страну, Юань Мэй придумывает ее уголовный кодекс, согласно которому «тому, кто отрубал человеку ногу, тоже отрубали ногу; тому, кто нанес другому рану в лицо, тоже наносили рану в лицо, точно в то же место, не отклоняясь ни на волос. Если человек изнасиловал чужую дочь или сына, то и его дочь или сына насиловали, а если у преступника не было детей, то из дерева выстругивали фаллос и загоняли ему в задний проход» [32, с. 263].

[85] Пользуемся случаем поблагодарить Л. В. Жданову, обратившую наше внимание на интересную новеллу японского писателя XVIII в. Уэда Акинари «Распутство змеи», в которой змея-оборотень, принявшая вид молодой красавицы-вдовы, обманом женит на себе юношу и угрожает ему страшной смертью за попытку отделаться от нее. Юношу спасает настоятель монастыря, с помощью магии уничтоживший змею, которая, по его словам, с древности была известна своим распутством [27].

[86] Любопытно сходство с «Записками о Сяолянь» из сборника Лю Фу «Высокие суждения у зеленых дворцовых ворот»: сошедшаяся с человеком лиса-оборотень рассказывает ему, что она «в прежнем рожденье жила в некоем доме наложницей, плела лукавые речи на сто ладов, чтобы оговорить хозяйку, капала ложью, пока хозяин не прислушался. Одной мне стал расточать ласки и любовь, а жена умерла от печали и гнева. Пожаловалась на меня судьям из мира мрака, и судили мне быть лисой» [14, с. 94].

[87] В обеих таблицах мы оперируем данными всех трех сборников, рассматриваемых здесь как единый текст, так как в них — с разной мерой полноты — представлены одни и те же религиозные и политические представления, действует одна и та же ценностная шкала, один и тот же тип человека или человеческого поведения оценивается авторами сходным образом (хотя у каждого есть свои предпочтения, например, Цзи Юня больше интересовало поведение ученого, Юань Мэя — поведение чиновника, Пу Сунлина — экзаменаторов и т. п.).

[88] Ср.: «Положительные качества, упоминающиеся в религиозных трактатах,— сыновняя почтительность, уважение к старшим, целомудрие, воздержанность, трудолюбие...» [71].

Таблица 3

| Качества и поступки людей | Награждают | Помогают | Спасают | Проявляют уважение | Всего |
|---|---|---|---|---|---|
| Добродетельного | 11 | 8 | — | — | 19 |
| Почтительного к старшим | 9 | 9 | 2 | 1 | 21 |
| Целомудренного | 2 | — | — | — | 2 |
| Хорошего семьянина | 1 | 1 | 1 | — | 3 |
| Верного в любви | 3 | 2 | — | — | 5 |
| Верного слугу | — | — | 1 | — | 1 |
| Ребенка | — | 1 | 1 | — | 2 |
| Больного | — | 4 | — | — | 4 |
| Семейные отношения | 26 | 25 | 5 | 1 | 57 (23,3%) |
| Добросовестного чиновника | 12 | 4 | — | 3 | 19 |
| Верного сановника | — | — | 1 | — | 1 |
| Подлинного ученого | 5 | 16 | 2 | 5 | 28 |
| Поэта | — | — | 2 | — | 2 |
| Честного | 2 | — | — | — | 2 |
| Доброго | 8 | 5 | 1 | — | 14 |
| Щедрого | 1 | — | — | — | 1 |
| Верного друга | — | — | 1 | — | 1 |
| Смелого | 1 | — | — | — | 1 |
| Бедняка | 1 | 5 | — | — | 6 |
| Обманутого | 1 | — | — | — | 1 |
| Невинного | 3 | 5 | 2 | — | 10 |
| Нуждающегося в помощи | — | 45 | 19 | — | 64 |
| Общественные отношения | 34 | 81 | 28 | 8 | 151 (61,6%) |
| Уважающего сверхъестественные силы | 2 | 1 | 4 | — | 7 |
| Восстановившего храм | 3 | — | — | — | 3 |
| Оказавшего услугу сверхъестественным силам | 5 | 21 | — | — | 26 |
| Мстящего нечисти за причиненное ею зло | — | 1 | — | — | 1 |
| Религиозные отношения | 10 | 23 | 4 | — | 37 (15,1%) |
| Всего . . . | 70 | 129 | 37 | 9 | 245 (100%) |

Характерно, что очень высок процент случаев, когда сверхъестественные силы помогают «нуждающимся в помощи», как бы внося тем самым корректив в действительность, восстанавливая попираемую в реальной жизни справедливость.

Таблица

| Качества и поступки людей | Карают | Обличают | Мстят | Осуждают | Предостерегают | Насмехаются | Всего |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Недобродетельного | 1 | — | — | — | — | — | 1 |
| Непочтительного к старшим | 14 | — | 3 | — | 3 | — | 20 |
| Развратника | 43 | 3 | 3 | 8 | 2 | 12 | 71 |
| Плохого семьянина | — | — | — | 2 | — | — | 2 |
| Неверного в любви | 1 | — | — | — | — | — | 1 |
| Семейные отношения | 59 | 3 | 6 | 10 | 5 | 12 | 95 (25%) |
| Недобросовестно выполняющего служебные обязанности | 13 | — | — | 2 | — | — | 15 |
| Мятежника, изменника | 1 | 1 | — | — | — | — | 2 |
| Карьериста | — | — | — | — | — | 1 | 1 |
| Взяточника | 3 | — | — | — | — | 2 | 5 |
| Псевдоученого | 6 | — | 1 | 1 | — | 7 | 15 |
| Шарлатана | — | 5 | — | 2 | — | — | 7 |
| Презирающего искусство | 1 | — | 1 | — | — | 1 | 3 |
| Нечестного, обманщика | 16 | — | 3 | — | — | 1 | 20 |
| Злого | 23 | 2 | 4 | 3 | 8 | 1 | 41 |
| Равнодушного к чужой беде | 3 | — | — | — | — | — | 3 |
| Неблагодарного | 5 | — | — | 1 | — | — | 6 |
| Вора, разбойника | 17 | 2 | — | — | — | — | 19 |
| Убийцу, виновника чужой смерти | 6 | — | 7 | — | — | — | 13 |
| Преступника, мошенника | 2 | — | — | — | — | — | 2 |
| Шантажиста | 1 | — | — | — | — | — | 1 |
| Скупого, жадного | 6 | — | — | 2 | — | 5 | 13 |
| Глупца | — | — | — | 1 | 1 | — | 2 |
| Труса, слабовольного | 3 | — | — | 1 | — | 3 | 7 |
| Сплетника, клеветника | 6 | — | — | — | — | — | 6 |
| Наглеца, хвастуна, заносчивого | 9 | — | — | 2 | 1 | 3 | 15 |
| Невежу | — | — | — | 2 | — | — | 2 |
| Плохого друга | — | — | — | — | 2 | — | 2 |
| Сутягу, склочника | 3 | — | — | 1 | 2 | — | 6 |
| Пьяницу | 6 | — | — | — | — | 4 | 10 |
| Игрока в азартные игры | 1 | — | — | — | — | — | 1 |
| Ревнивого | 1 | — | — | — | — | — | 1 |
| Ханжу | — | — | — | 1 | — | — | 1 |
| За преступление или обиду, совершенные в прошлом перерождении | 4 | — | 2 | — | — | — | 6 |
| Общественные отношения | 136 | 10 | 18 | 19 | 14 | 28 | 225 (60%) |

| Качества и поступки людей | Карают | Обличают | Мстят | Осуждают | Предостерегают | Насмехаются | Всего |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Непочтительного к сверхъестественным силам | 10 | — | 7 | — | 1 | — | 18 |
| Неверящего в существование нечисти | 1 | 1 | — | — | — | 5 | 7 |
| Грабителя могил | 4 | — | 1 | — | 1 | — | 6 |
| Отнимающего жизнь у живых существ | 14 | — | — | — | — | — | 14 |
| Нарушившего обет или запрет | 2 | — | 2 | 1 | 1 | — | 6 |
| Собирающегося разрушить храм | — | — | — | — | 1 | — | 1 |
| Колдуна | 1 | — | — | — | — | — | 1 |
| За причиненное нечисти зло | 1 | — | — | — | 1 | — | 2 |
| Религиозные отношения | 33 | 1 | 10 | 1 | 5 | 5 | 55 (15%) |
| Всего . . . | 228 | 14 | 34 | 30 | 24 | 45 | 375 (100%) |

Весьма существенно и то, что на шкале этических ценностей первое место занимает поведение человека в обществе (поведение чиновника, ученого, проявление отношения к другим людям) [89], второе — поведение в семье, проявления же «религиозного поведения» или веры отходят на задний план.

Сходную картину дает нам таблица 4.

Из таблицы 4 видно, что самыми отрицательными качествами авторы сборников считают развращенность, злобу (жестокость), непочтительность к старшим, нечестность, воровство и разбой, непочтительное отношение к сверхъестественным силам [90], псевдоученость, недобросовестное отношение к исполнению своих служебных (профессиональных) обязанностей, заносчивость и хвастливость.

Можно утверждать, что взгляды авторов (особенно Цзи Юня)

[89] Это совпадает с высказыванием Д. Грэма о том, что этика в Китае всегда была «общественной этикой»: что считается хорошим и что считается дурным, во многом зависит от того, полезно это или вредно людям. «Традиционные концепции вины и наказания можно соотнести с определенными социальными ценностями и нормами» [59].

[90] Сравнительно большое число случаев, когда персонажи проявляют неуважение к сверхъестественным силам, приходится на сборник Юань Мэя, для которого рассказы о том, как люди обманывают духов или проявляют неуважение к божествам, служили материалом для самых неожиданных поворотов сюжета, но никак не свидетельствовали о его религиозных убеждениях.

на то, что является «добродетелью» и что — «грехом», совпадают с системой традиционных нравственных ценностей, входившей в комплекс господствовавших идей[91].

Характерно, что во всех трех сборниках акцент на преступле-

---

[91] Любопытно сопоставить наши наблюдения с наблюдениями В. Эберхарда, исследовавшего китайские ругательства: «В ругательствах, упоминающих какую-либо человеческую активность, треть относится к общественной жизни (общественное поведение — 9%, профессиональная работа — 8%, повседневное поведение и поступки — 5%, глупое поведение — 5% и религиозная практика — 3%). Превалирует ругань по поводу глупости, нелепого, неправильного поведения (15%), затем — критика нечестного, ненадежного поведения (12%), затем — дурных манер (10%)» — см. [52, с. 36].

Ван Гулик подробно рассматривает моралистические трактаты юаньского периода, относящиеся к категории *гун го гэ* («Образцы заслуг и проступков») — списки добрых дел и грехов. К каждому пункту списка добавлялась моралистическая оценка, данная в некоем цифровом выражении, например, «спасение жизни человека» оценивалось в 500 «заслуг» (+500), убийство человека — в 1000 «грехов» (—1000). Приведем выдержки из переведенного ван Гуликом текста «Цзин ши гун го гэ» («Предостерегающие современников образцы заслуг и проступков»), приписываемого Люй Дунбиню (даосскому патриарху VIII—IX вв.), но, как считает ван Гулик, написанного не ранее периода Юань и изданного при Мин.

| | |
|---|---|
| Оскорбление родителей или предков | —1000 |
| Насилие над целомудренной женщиной | —1000 |
| Убийство человека | —1000 |
| Продажа служанки в публичный дом | —1000 |
| Убийство ребенка | —1000 |
| Клевета на добродетельную женщину | — 500 |
| Подшучивание над женщиной | — 50 |
| Подшучивание над богами и духами | — 30 |
| Поджог чужого дома | — 500 |
| Муж не удержал жену от плохого обращения с наложницей | от —100 до —300 (в зависимости от серьезности случая; если плохое обращение привело к смерти наложницы —1000) |
| Пьянство | — 1 |

Любопытный факт, что подшучивание над богами и духами считалось менее серьезным проступком, чем подшучивание над женщиной, ван Гулик объясняет тем, что «боги могут сами за себя постоять» [70, с. 249—250].

Подобные списки были распространены и в среде буддистов, и в среде даосов, и в среде конфуцианцев. И хотя нравственные ценности, выраженные в приведенном списке (данном нами в сокращенном виде), явно конфуцианские (непочтительность к старшим, развращенность, жестокость, убийство человека, клевета), ван Гулик отмечает, что тексты, о которых идет речь, входят в даосскую коллекцию «Дао цзан цзияо» («Важные выдержки из даосского канона»).

Приводимые В. Эберхардом [50] таблицы (основанные на текстах V, XIX и XX вв.) позволяют утверждать, что в той части этических концепций наших трех авторов, где они (пусть иногда и имплицитно) говорят о наказаниях за грехи и о том, что является грехом, все трое пользуются традиционными представлениями, хорошо известными их читателям. См. также [63, с. 147—148].

ниях против личности значительно больший, чем на преступлениях против веры[92]. Как и в таблице 3, на первом месте — общественное поведение, на втором — поведение в семье, на последнем — религиозное поведение.

## 3

Вертикальная трехчленность традиционной модели мира, отмеченная в начале второго раздела статьи, действительна и для традиционных пространственных представлений китайцев, по которым вселенная делится на три мира: верхний, средний и нижний. Актуальной для пространственной модели мира является универсальная семиотическая оппозиция «свой—чужой» («наш—иной» мир).

«Иной» мир чаще всего помещен на вертикальной оси: над/под поверхностью земли («этого» мира). Он включает в себя:

1. Небо, куда возносится бог грома, взлетает дракон, куда небожитель может поднять человека (так, в рассказе Пу Сунлина «Слуга Громовой палаты» дух поднимает человека на небо, чтобы тот мог там погулять. В рассказе Юань Мэя № 1005 небесная дева поднимает своего возлюбленного на небо, приказав ему для этого вскарабкаться по волшебному дереву[93]). С неба спускаются на землю боги (в рассказе № 126 Цзи Юня небожительница, в одном из перерождений ставшая женой человека, спускается к нему по ветвям дерева).

2. Обитель бессмертных, расположенная на горе или на острове (Пу Сунлин, «Даос с гор Лао», «Остров блаженных людей», «Остров Аньци» и др.).

3. Горы, где живут волшебные человекообразные существа (Цзи Юнь, № 74, 121, 839 и др.).

4. Царство мертвых, изображаемое чаще всего как находящееся под «нашим» миром (Юань Мэй, № 7; Цзи Юнь, № 206; Пу Сунлин, «Фэндуский цензор» и др.), но в двух рассказах Юань Мэя Царство мертвых находится над «нашим» миром (в № 223 среди облаков, в № 993 — на горе Иньяншань[94]).

---

[92] Эти данные могут служить дополнением и своего рода контрольным материалом к наблюдению В. Эберхарда (основанному на источниках другого типа) о том, что «более старые тексты делают акцент на преступлениях против божеств гораздо больший, чем тексты недавнего времени, а также заняты буддийскими религиозными представлениями, в то время как сравнительно поздние тексты подчеркивают основные этические концепции конфуцианства, касающиеся главным образом отношений между людьми. Таким образом, процент общественных грехов в текстах недавнего времени выше, чем в старых текстах» [50, с. 61].

[93] Ср.: Бессмертная Цицзе ради любви к человеку спустилась с неба на землю. Когда отец увел ее обратно в Небесный дворец, она велела оленю передать ее мужу, чтобы он посеял гаолян. «А когда гаолян созреет, не снимай его весь, оставь на поле один самый толстый стебель. За ночь он вырастет до самых облаков. По этому стеблю доберешься до Небесного дворца и встретишься с Цицзе» [13, с. 129].— Мотив широко распространен в сказочных традициях.

[94] Здесь значимо само название, в котором соединены «силы света» (живые) *ян* и «силы тьмы» (мертвые) *инь*.

5. Подводное царство.

Иногда «иной» мир лежит в горизонтальной плоскости, занимая среднее место на трехчленной вертикальной оси (Пу Сунлин, «Владычица озера Сиху»; Юань Мэй, № 5, 28, 115; Цзи Юнь, № 219 и др.). «Открытость», «разомкнутость», «незаполненность» (в терминах Ю. М. Лотмана) пространства «иного» мира, видимо, в какой-то мере связана с тем, что в большинстве случаев это пространство изображается как связанное с «природой», а не с городской цивилизацией: это относится к небу (которому нет границ), к горам, острову, морю, к «иному» миру, помещаемому в горах или в пустыне («... она стояла одна среди песчаной пустыни. Вокруг нее были белые травы и желтые облака, и не было видно им ни конца, ни края»,— Цзи Юнь, № 219; «Мы шли по необъятно широким желтым пескам и белым травам, не встречая ни души»,— Юань Мэй, № 5; «В том месте, где я оказался, небо было желтым и солнце там не светило. Повсюду куда ни взглянешь, сыпучие пески, так что ноги не касаются земли. И ни людей, ни жилья не видно»,— Юань Мэй, № 28) [95].

«Иной» мир, лежащий на горизонтали, отделен от «нашего» мира «границей», в качестве которой (как и в фольклоре других народов) выступает река или море. Интересно, что в сказке Юань Мэя «Моет в реке зародыши» фигурируют две мифологические границы (причем, одна из них имеет название): «Проходя мимо заставы Гуймэнь („Бесовские ворота".— *О. Ф.*), он увидел впереди каменную стелу с надписью „Граница миров инь и ян" (т. е. мира мертвых и мира живых.— *О. Ф.*). Подойдя к основанию стелы, Дин долго глядел на нее и незаметно для себя оказался за пределами этого мира... Дорогу преграждала большая река...» [96] [32, с. 178]. Граница миров *инь* и *ян* упоминается и в подробно рассмотренном нами рассказе Юань Мэя «Стела государя Юя поглощает змей». В рассказе Юань Мэя № 28 — «Дворец на краю земли» река — граница не только между миром людей и «иным» миром, но и буквально между жизнью и смертью: сброшенный пастухами, принадлежащими «иному» миру, в реку герой рассказа умирает, наглотавшись воды; оживает он у себя дома, вернувшись из «путешествия в иной мир» (которое происходило во сне) и извергнув из себя воду.

---

[95] Ю. М. Лотман отмечает, что «бытовое пространство» заполнено «вещами с резко выделенным признаком материальности», в то время как волшебное пространство заполнено «непредметами» (природные и астральные явления), см. [15, с. 118]. В приводимых нами примерах описания «иного» мира подчеркнуты признаки «незаполненности» и «непредметности», «открытости» пространства.

[96] Ср.: Фея — дух пиона живет на высокой горе. Чтобы попасть к ней, влюбленный юноша должен перебраться через поток Водяных чудовищ [13, с. 103]. Влюбившийся в красавицу с картины юноша отправился на ее поиски. Перед ним — река «широкая с севера на юг течет. Глубины такой, что сколько ни смотри, дна не увидишь» [13, с. 123].

«Этот» мир представлен в наших сборниках Китаем, который распадается на: Китай как единое государственное целое; провинцию; уезд или город; деревню; дом; комнату; храм[97]; келью.

Китай противопоставлен не только «иному» миру, населенному сверхъестественными существами, но и «чужому» миру, тоже расположенному на горизонтальной плоскости[98]. «Чужой» мир включает в себя вымышленные страны и страны, реально существующие, но изображаемые гротескно («варварская периферия» — в терминах А. С. Мартынова)[99].

Китай как единое целое, репрезентирующее «организованность», «упорядоченность» и «цивилизацию», противопоставленные «неорганизованности», «хаотичности», «дикости» стран, принадлежащих «чужому» миру, фигурирует в тех произведениях, где актуальным элементом пространства является именно «чужой» мир («Страна якшей» и «Морской торг ракшей» Пу Сунлина; «Иноземные страны», «Страна без дверей» Юань Мэя и др.).

Вымышленные страны, обычно расположенные за морем или за океаном («граница»), населены «полулюдьми»; реально существующие «чужие» страны населены «варварами», с дикими обычаями или извращенными привычками. В этом противопоставлении Китая — «своего» мира — «чужому» реализуется лежащая в основе китайской модели мира традиционная оппозиция: Китай (*хуа* — цивилизация) — весь остальной мир (*и* — «варвары»), определявшая на протяжении многих веков внешнюю политику страны. Здесь действует та концепция культуры, которую Ю. М. Лотман определил следующим образом: «Своя культура» рассматривается как единственная. Ей противостоит «некультура» других коллективов... При этом «своя» культура противопоставляется «чужой» именно по признаку «организованность↔неорганизованность» [14а, с. 460].

«Чужая» земля, «чужая» культура описываются как хаотические, неупорядоченные настолько, что им может быть несвойственна даже целостность организма. Отсюда многочисленные описания уродов и, в частности, человекозверей, как в средневековых географиях; таковы люди с собачьими головами, встречающиеся, на-

---

97 Примечательна вертикальная ориентация храма, функционально предназначенного для общения людей со сверхъестественными силами (обитателями «иного» мира).

98 Ср.: «... горизонтальная система антропоцентрична и строится прежде всего на противопоставлении обитаемой людьми средней части земли (ср. Китай — „Срединная империя“.— *О. Ф.*) ...тому, что находится... в сфере враждебной и культурно не освоенной» [20, с. 40].

99 Таким образом, мы имеем дело с двумя типами пространства: с «реальным» топографическим пространством (Китай и реально существующие «чужие» страны) и с «фантастическим» пространством («иной» мир и вымышленные страны).

пример, в европейском «Романе об Александре»[100], таковы и жители Страны большеухих, которым одно ухо служит ночью подстилкой, другое — одеялом (Юань Мэй, № 870), или жители другой вымышленной Юань Мэем страны, которые погружаются в зимнюю спячку, «как пресмыкающиеся, не пьют, не едят, не произносят ни слова» [32, с. 373], таковы и чудовищно уродливые жители Страны ракшей («Морской торг ракшей» Пу Сунлина), изображенной как мир перевернутых ценностей[101]. Жители вымышленной Юань Мэем Страны «Наказанных Небом» — «толстые, маленькие и безголовые. Глазами им служили соски́, сверкавшие при движении, а ртом служил пупок; они подносили пищу к пупку, втягивали ее и ели»; увидев, что у случайно попавшего на их остров китайца есть голова, «они очень удивились и целой толпой сбежались поглядеть на него. Высунули из пупков языки длиной более трех *цуней* и наперебой кинулись лизать Цяньгуана» [32, с. 350],— т. е. они ведут себя как людоеды или как звери.

«Хаотичность», «неупорядоченность» «чужой» культуры может описываться и в терминах ее «нелепости», «непристойности», распущенности нравов. Именно так описывает Юань Мэй «чужие» (реально существующие) страны, приписывая народам этих стран совершенно несвойственные им обычаи и привычки. Так, в заметке № 585 («Сиамцы женятся на ослицах») сообщается, что ни одна сиамская девушка не выйдет замуж за юношу, который до брака с ней не состоял в «брачных отношениях» с ослицей; заметка начинается словами: «Нравы у сиамцев очень распущенные» [32, с. 312]. В заметке № 407 («Жители Страны красноволосых») Юань Мэй приписывает европейцам весьма странные сексуальные привычки [32, с. 268].

Противопоставление «чужой» культуры «своей» связано также с оппозицией «природа—культура» (в терминах Леви-Стросса): в заметке Юань Мэя № 620 утверждается, что «большинство жителей Цейлона ходят голыми. У тех же, кто надевает платье, кожа и мясо обязательно начинают гнить» [32, с. 319]. Одежда здесь является внешним знаком «культуры», и как таковая она просто противопоказана «диким» жителям «чужой» («варварской») страны.

Жители вымышленной Пу Сунлином Страны якшей обитают в

---

[100] Это, с одной стороны, связано с представлением о «варварах» как о животных, «не вполне людях», а с другой — с «хаотичностью» чужих культур, с их неокончательной созданностью (ср. в некоторых философско-мифологических системах античности представления о кентаврах и подобных существах, как о первых неудачных опытах Творения).

[101] В Стране ракшей ценят не образованность, не культуру, не сущность человека, а его внешность (т. е. видимость); причем уроды здесь считаются красавцами,— чем уродливее человек, тем выше его ранг. Дети, рождающиеся похожими на обычных людей, считаются «чужими», приносящими опасность, и родители бросают их, обрекая на голодную смерть.

пещерах и питаются сырым мясом. Случайно попавший в эту страну китайский торговец (подобно «культурному герою» мифа) завоевывает симпатию туземцев тем, что учит их разведению огня и приготовлению жареной оленины [37, т. 1, с. 348—353]. Здесь оппозиция «своя—чужая культура» реализуется в виде противопоставления «сырое—вареное» (как части оппозиции «природа—культура») [102] [64, с. 142—143].

Понять, почему Пу Сунлин и Юань Мэй изображают нравы и обычаи «чужих» народов как нелепые, иррациональные, подчас просто непристойные, помогают работы А. С. Мартынова, посвященные разработанной им концепции «Китай—варвары» (*хуа—и*), в особенности его статья 1972 г., в которой он, в частности, пишет: «Если политическая власть китайского императора рассматривается как универсальное и мироустроительное влияние, то, естественно, все, что оказывается вне его сферы, по ту сторону политических рубежей, находится тем самым за пределами всех этических норм... те, кто населял внешние земли, людьми в собственном смысле этого слова не считались. Считалось, что „варвар" — это „человек лицом, [но] зверь сердцем [умом]", зверь „по природе своей"» [103] [15, с. 78].

В связи с этим соображением А. С. Мартынова стоит остановиться на заметке Юань Мэя № 622, где речь идет о владыке княжества Тьямпа (в Аннаме), который «пил вино с человеческой желчью и мылся им» [104], ради чего его подданные убивали «ничего не подозревавших прохожих» и вырезали у них желчный пузырь. После тридцати лет правления княжеством его владыка оставил трон своим племянникам, а сам ушел в горы, «стал соблюдать пост», раскаиваясь в том, что «правил страной, не следуя Пути Истины» (т. е. пути китайских государей-мудрецов) [32, с. 319]. Эта заметка демонстрирует не только традиционное представление мира, как единства, разделенного на Китай и «варваров», но и представление о благотворном влиянии китайских государственных установлений на «варваров» («мироустроительные функции» — в терминах А. С. Мартынова). В этой связи следует упомянуть и о вымышленной Юань Мэем «Стране без дверей»,

---

[102] К. Леви-Стросс пишет, что приготовление пищи (на огне) означает переход от «природы» к «культуре» [64, с. 164—165].

[103] Для нас очень существенно, что цитируемое А. С. Мартыновым высказывание о звериной природе «варваров», взятое из официальных документов, сходно с приравниванием «варваров» к «пресмыкающимся», зверям, людоедам в произведениях Юань Мэя, что свидетельствует об устойчивости традиционной официальной идеологии.

[104] По старинным китайским поверьям, человек съевший печень врага, становится очень смелым. Выражение «большая печень» символизирует храбрость. В записках Ма Хуаня (XV в.) «Инъя шэнлань цзяочжоу» («Достопримечательности на берегах океана») упоминается о том, что в Тьямпе князь «требует в подарок человеческие желчные пузыри и совершает омовение в желчи» [цит. по: 4, с. 41].

жители которой ощущают культурное превосходство Китая: «китайцев они очень уважают за то, что те знают правила поведения (*ли*)» [32, с. 262].

Характерно, что в заметках Юань Мэя, содержащих сведения этнографического характера, достоверными оказываются те, которые касаются народностей, живущих на территории Китая (т. е. на «своей» земле — в «центре цивилизации»), фантастическими и невероятными оказываются сведения, сообщаемые о «чужих» народностях. В этом смысле очень показательны заметки № 591—593, описывающие обычаи народности ли: «В Яйчжоу, что в провинции Гуандун, половина населения относится к народности ли; существует разделение на ли-варваров и ли-цивилизованных. Ли-варвары живут на горе Учжишань и не приемлют культуру совершенномудрых правителей. Ли-цивилизованные с почтением относятся к властям и, когда приезжают чиновники (китайские.— *Ю. Ф.*), ползают перед ними на коленях». Примечательно, что колдуньи, принадлежащие к ли-варварам, «околдовать могут только людей народности ли, а китайцам не могут причинить вред» [32, с. 313]. В следующей заметке идет речь о системе торговых сделок, оказывающейся гораздо более примитивной, чем у китайцев. В последней заметке описаны странные и дикие брачные обычаи и брачный обряд [32, с. 313—314].

Что касается временны́х представлений, реализуемых в наших сборниках, то наряду с «историческим», «открытым» временем существует время «замкнутое» (в терминах Д. С. Лихачева), причем, последнее иногда оказывается более актуальным, чем первое. Так, в рассказе Юань Мэя № 241 — «Небо, каким оно было во времена Паньгу» — фигурирует и «реальное время» (1691 г.) и «незапамятные времена»: когда обрушилась гора Тяньтайшань, в песке обнаружили гроб, сделанный из «не тонущего в мире теней дерева», которое росло «еще до сотворения мира». Захороненный в этом гробу человек ожил, открыл глаза, поглядел на небо и спросил: « — Что это там синее-синее? — Это небо! — ответили ему.— Когда я только появился на свет, небо не было таким высоким,— удивился он...» [32, с. 221].

Рассказ ориентирован на далекое прошлое, актуальным является «мифологическое» время — до сотворения мира из тела первопредка Паньгу [105].

Совмещение «исторического» и «мифологического» времени мы

[105] Любопытно совпадение рассказа Юань Мэя с приводимым Леви-Строссом мифом: «В давние времена тенетехара (Tenetehara) не имели огня. Мясо жарили на солнце, которое в то время было ближе к земле». Леви-Стросс приводит этот миф, как эксплицитно говорящий о том, что мясо (которое клали на камень, подставляя его лучам солнца) «было знаком близости неба к земле и солнца к людям» [64, с. 289]. Вообще, представление о том, что «раньше» небо было ближе к земле, широко распространено и связано с креационным мифом, согласно которому земля и небо были нераздельны (Творение и состояло в их разделении).

обнаруживаем и в тех рассказах, где подчеркнуто иное, чем в «нашем» мире, протекание времени в «том» мире. Так, например, студент, проведший в горах менее суток, вернувшись домой, узнает, что прошло сто лет (Пу Сунлин, «Цзя Фэнчжи»). Последовавший за нищим на небо Гао считает, что пробыл там совсем недолго, но оказывается, что его не было дома три года (Пу Сунлин, «Нищий-бессмертный»). Человек, поднявшийся на гору Тяньшань и пробывший там, как ему казалось, всего полдня, по возвращении домой узнает, что он отсутствовал несколько лет (Юань Мэй, № 588) [106]. И наоборот, во сне человек проживает целую жизнь в несколько десятков лет (Пу Сунлин, «Пока варилась каша») [107].

Наличие подобных рассказов и приведенного выше рассказа Юань Мэя, как и рассказов, где актуально пространственное противопоставление «своего» и «чужого» мира, показывает, что существуют «реальное» пространство—время и «мифологическое» пространство с «мифологическим» же (или сказочным) временем, либо отделенные от «реальных», либо взаимодействующие с ними.

Неоднократное использование в наших сборниках оппозиции «свой—чужой» мир, постоянное функционирование одних и тех же частей «этого» и «иного» мира создает ощущение той «однородности» художественного пространства, которое С. Ю. Неклюдов выделяет как существенный признак пространственной организации повествовательного фольклора. В этой связи для нас весьма актуальным является и его вывод о том, что «однородность пространства ... оборачивается зеркальной симметричностью: устройство своего и чужого миров ... в принципе остается одинаковым» [22, с. 184].

Во многих произведениях наших сборников «иной» мир, мир сверхъестественных сил представлен как своего рода копия социального устройства мира людей. «Мир духов рассматривается как организованная и упорядоченная сфера, чьи обитатели имеют свои особые функции и обязанности, так же как люди» [56, с. 186] [108].

---

[106] Ср.: «...на земле час проходит, а в пещере день ночью сменяется» [13, с. 89]. Рыбак и его жена совсем недолго пробыли в «ином» мире, но на земле «не век, не два минуло» [13, с. 192]. В «Жизнеописании Дунфан Шо» есть эпизод, где на вопрос приемной матери, где он бродил целый год, Дунфан Шо отвечает, что утром вышел и в полдень вернулся, побывав на море Пурпурных глин (т. е. в «ином» мире) [14, с. 44]. Тот же мотив мы находим в японской сказке «Чудесный кувшинчик» [8, с. 67—68]. Широко распространен он и в некитайской буддийской традиции — среди тибетцев, монголов, бурят [см. 24а, с. 55—57].

[107] В. Богораз приводит ряд примеров подобного «сжатия» и «расширения» времени в мировом фольклоре [44].

[108] Ср.: «Мир духов является точной копией Китайской империи. В аду есть свои провинции, области и районы, свои императоры, свои чиновники всех рангов, свои канцелярии, несколько сот тысяч своих служащих, стражей, гонцов, всадников на лошадях, сыщиков и палачей, соответствующие во всех деталях ки-

Л. С. Васильев пишет: «... густая сеть *чэн-хуанов* и *туди-шэней*, выступающих в качестве локальных божеств-управителей... была в мире сверхъестественных сил как бы зеркальным отражением того порядка, который существовал... в конфуцианской бюрократической империи» [5, с. 388, 391]. Представитель земной власти мог покарать божество, «манкировавшее своими обязанностями», например, уничтожив изображение или статую бога-покровителя местности, не пославшего дождь во время длительной засухи, которую он, «несмотря на многократные просьбы и жертвы, не предотвратил» [5, с. 8] [109].

В сборнике Юань Мэя мы находим целый ряд рассказов, в которых люди указывают богам и духам на их ошибки и просчеты. Так, в рассказе № 324 жители деревни разрушают храм духа, не выполнявшего своих функций (он не уберег от морового поветрия людей, приносивших ему жертвы); в рассказе № 142 крестьянин пишет «молитвенное и жертвенное обращение к богу грома», упрекая бога в том, что тот по ошибке убил его пятнадцатилетнего сына и (бог грома исправляет свою ошибку, воскрешая мальчика). В рассказе № 809 мудрый сановник разоблачает духа кумирни, который, получая от населения жертвоприношения, не дал дождя во время длительной засухи. В рассказе № 64 ученый пишет донесение богу-покровителю местности, жалуясь на бога земли, который хитростью выманил у него жертвоприношение, наслав на него наваждение. В № 55 человек упрекает бога грома, собиравшегося помочь бандиту потому, что тот приносил ему жертвы [110].

тайским чиновникам» [45, с. 358]. См. также [5, с. 391 и др.; 43, с. 63]. В новелле танского писателя Ню Сэнжу говорится: «Разве не по велению Неба охраняют все божества установленный порядок, подобно удельным князьям, получившим от Сына Неба власть, дабы способствовать твердости законов в Поднебесной?» [7, с. 239]. В «Записках о пионовом фонаре» (из сб. Цюй Ю «Новые рассказы у горящего светильника») читаем: «Затем-то на девяти небесах и учредили чиновников, дабы казнить тех, кто напускает мару. Того ради в десяти преисподних установили суды для наказания за зло, дабы не миновали кары бесприютные тени умерших и злые горные духи, духи деревьев, скал и речных потоков за лукавые обманы, а якши и демоны не посмели предаваться злодейству» [14, с. 99].

[109] В. Эберхард приводит рассказ о стеле, стоявшей в храме бога-покровителя маленького городка Цзиньюнь (провинция Чжэцзян): во времена Тан в Цзиньюне была длительная засуха; несмотря на многочисленные жертвоприношения, дождя все не было. Тогда сановник Ли сказал: «Если ты не дашь завтра дождя, я уничтожу твой храм». После этого дождь пошел, но обращение Ли к богу-покровителю города было выгравировано на стеле, чтобы напоминать богу о его обязанностях. В примечании к тексту рассказа Эберхард отмечает, что своевременное ниспослание дождя входило в обязанности бога-покровителя местности. Чиновники, действующие как представители императора, имели право напоминать божествам об их обязанностях [53, с. 28 и 257, примеч. 18].

[110] Здесь отчетливо отражается уже упоминавшийся нами утилитарный подход к сверхъестественным силам: бандит приносит жертвы богу грома не из благодарности, а в надежде на «взаимность». Недаром в наших сборниках много рассказов, иллюстрирующих положение о том, что сверхъестественные силы награждают людей, оказавших им услугу.

Мы видим, что функции представителей пантеона не ограничивались контролем за поступками людей и вынесением соответствующих «приговоров», многие из представителей пантеона имели свои «обязанности», ведая определенными «департаментами» общественной жизни.

Исследователь китайской религии Ян, в работе которого [72] дается функциональная классификация главных храмов Китая — «согласно природе богов в каждом храме», выделяет следующие функции божеств: обеспечение благополучия общественных институтов (семьи, общины, государства), поддержание нравственного порядка в обществе (храмовые культы, включавшие и небесные божества и власти ада, награждающие за добро и карающие за зло), экономические функции (боги и духи-покровители сельского хозяйства, искусств и ремесел, торговли, экономического процветания), обеспечение здоровья и общественного благополучия (боги и духи, изгоняющие бесов и духов болезней).

Сходство «иного» мира с «нашим» не только сущностное, но и внешнее: «иной» мир походит на «наш» не только своим бюрократическим устройством и социальной иерархией, не только тем, что и в нем есть свои шантажисты и взяточники, свои любители «темных сделок»[111], но и своими зданиями, своей обстановкой («декорациями»)[112].

---

[111] В рассказе Юань Мэя № 685 дух мертвого жалуется на то, что ему приходится плохо в загробном мире без денег,— ведь «и люди и бесы гонятся за деньгами»; слуга Громовой палаты шантажом вымогает себе жертвоприношения (№ 184); посланцы Царства мертвых берут взятки (№ 188); дух берет взятки (№ 486); писцы и посыльные Царства мертвых в рассказах Цзи Юня (№№ 68, 924) совершают ошибки. Бесы-посыльные требуют большую взятку с человека, за которым они пришли, чтобы они его отпустили (Пу Сунлин, «Лю Цюань» [37, т. 3, с. 1650]); взятки берут не только мелкие служащие Царства мертвых, но и боги: в новелле Пу Сунлина «Колдовство хэшана» [17, с. 119] «главный правитель того света» продает ученые степени; в Царстве мертвых тоже можно купить должность (Пу Сунлин, «Гунсунь Ся» [37, т. 3, с. 1660—1663]); бог-покровитель города принуждает девушку стать его наложницей, за отказ заключает ее в тюрьму и подвергает пыткам (Пу Сунлин, «Бесовка Сяо Се» [17, с. 264—276]). Нагляднее же всего сходство загробного мира с миром живых показано Пу Сунлином в повести «Си Фанпин», герой которой, отправившийся в Царство мертвых отомстить за отца (которого замучили пытками подкупленные его врагом тюремщики Царства мертвых), проходит все инстанции, повторяющие систему земной бюрократии, но всюду получает отказ на свою жалобу; в каждой инстанции его ругают, бьют, подвергают пыткам. И сам владыка ада, и его подданные — взяточники, мучающие души ни в чем не повинных людей. Только родственник небесного императора Эрлен помогает Си Фанпину спасти отца и выносит приговор, касающийся всех причастных к его делу. Приговор этот примечателен полной параллелью между иерархией сверхъестественных сил и земных властей (владыка подземного царства, боги уезда и области, служители-бесы, тюремные надзиратели, бесы-посыльные). Подробно см. [24, с. 227—229].

[112] Герой рассказа Пу Сунлина «Пьяница» видит Царство мертвых: «Дома, улицы, торговые ряды — все здесь было как и у людей. За высокой оградой из колючек находилась, по-видимому, тюрьма. Напротив нее в кабачке царило оживление, туда входило немало посетителей» [24, с. 235]. Попавший в «иной» мир

* * *

Мы не останавливались здесь на проблеме универсальности или специфичности традиционных представлений китайцев; хотелось бы только отметить, что, кроме общих для мирового «фольклорного фонда» мотивов, выделенных нами в других работах, универсальными (или — во всяком случае — широко распространенными) оказываются не только некоторые пространственно-временные представления — один из самых устойчивых параметров восприятия человеком окружающего его мира (в первую очередь, оппозиция «свой—чужой», обрастающая коннотациями этического и политического характера [113], представление о пограничной зоне между «этим» и «тем» миром, представление об ином протекании времени в «том» мире), но и социальные представления об устройстве «сакрального» мира, обнаруживающем значительное сходство с общественным устройством мира людей [114], этические представления [115], некоторые религиозные верования [116].

Мы надеемся, что проведенное нами на разных уровнях и в разных параметрах сопоставление поздних текстов (конца XVII—

---

герой другого рассказа Пу Сунлина («Правитель») видит «величественные ворота, по обе стороны которых выстроились шеренги стражников в черном. Все было так сурово и торжественно, точно перед императорским присутствием» [24, с. 167]. У Цзи Юня прибытие человека в Царство мертвых напоминает обстановку на аудиенции у земного императора (№ 10, 80). У Юань Мэя в Царстве мертвых «городские стены и здания точь-в-точь походили на те, что в мире людей» [32, с. 119]. Человек, попавший в «иной» мир, видит «смутные очертания дворца. Черепица его была покрыта желтой глазурью, словно в нем жил император. Подойдя ближе я увидел двух людей в парадных сапогах, шапках и халатах, стоявших перед дворцом, словно актеры в мире живых, исполнявшие роли Гао Лиши и Тун Гуаня» [32, с. 140]. Ср.: «Небо называется Тянь, но персонифицированное Небо называется Шан-ди — это верховное божество, живущее в Небесном дворце, как земной император Китая, со своими министрами и сановниками, окруженное духами и душами умерших людей» [57, с. 160].

[113] Так, например, положение о том, что «в той или иной модели мира категория пространства сложно слита с теми или иными представлениями, существующими в нашей картине мира как раздельные и противоположные», Ю. М. Лотман иллюстрирует примером наличия «в средневековом понятии „Русской земли" признаков не только территориально-географического, но и религиозно-этического характера, дифференциального признака святости, противопоставленного в „чужих землях" греховности одних и иному иерархическому положению на лестнице святости других» [115, с. 6]. Ср.: мир лапландцев противопоставляется миру «нелапландцев» и «отношение лапландцев к соседям часто негативное» [66, с. 330, 337].

[114] Например, в фольклоре Лапландии сверхъестественные существа устраивают «дворцовые аудиенции с писцами и книгами» [66, с. 333].

[115] См., например, составленный Тубахом указатель средневековых нравоучительных рассказов [69], включающий более 5400 примеров, найденных составителем в 37 коллекциях средневековых религиозных рассказов о наградах за доброе поведение и наказаниях за грехи.

[116] Например, древние норвежцы верили в то, что связь между телом и душой не прекращается со смертью человека. Мертвые способны являться во сне и причинять вред людям в реальной жизни. Растения имеют духов и т. п. [68, с. 364, 365].

XVIII вв.) с более ранними, способствует выявлению устойчивости некоторых традиционных идеологических представлений китайцев.


1. Алексеев В. М. В старом Китае. М., 1958.
2. Алексеев В. М. Китайская народная картина. М., 1966.
3. Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая. Предисловие, перевод, коммент. Л. Д. Позднеевой. М., 1967.
4. Боревская Н. Е. Ло Мао-дэн. Плавание Чжэн Хэ по Индийскому океану (канд. дис.). М., 1970.
5. Васильев Л. С. Культы. религии, традиции Китая. М., 1970.
6. Воскресенский Д. Н. Буддийская концепция в китайской прозе и проблема художественности произведения.—«Вестник Московского университета. Востоковедение 2». М., 1975.
7. Гуляка и волшебник.— Танские новеллы. М., 1970.
8. Десять вечеров. Японские народные сказки. М., 1965.
9. Завойко К. В Костромских лесах по Ветлуге реке.— Этнографический сборник. Кострома, 1917.
10. Иванов Вяч. Вс. К балто-славяно-кавказским параллелям.— Балканский лингвистический сборник. М., 1977.
11. Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.
12. Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Славянские моделирующие семиотические системы. М., 1965.
13. Китайские народные сказки. Пер. Б. Л. Рифтина. М., 1972.
14. Классическая проза Дальнего Востока. М., 1975.
14а. Лотман Ю. М. О метаязыке типологических описаний культуры.— Труды по знаковым системам. 4. Тарту, 1969.
15. Лотман Ю. М. Проблема художественного пространства в прозе Гоголя.— Труды по русской и славянской филологии. Тартуский университет. 11. Литературоведение. Тарту, 1968.
16. Лотман Ю. М. Тема карт и карточной игры в русской литературе начала XIX в.— Труды по знаковым системам. 7. Тарту, 1975.
17. Ляо Чжай. Монахи-волшебники. Пер. с кит. В. М. Алексеева. М.— Пг., 1923.
18. Мартынов А. С. Представления о природе и мироустроительных функциях власти китайских императоров в официальной традиции.— «Народы Азии и Африки». 1972. № 5.
19. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 1976.
20. Мелетинский Е. М. Скандинавская мифология как система.— Труды по знаковым системам. 7. Тарту, 1975.
21. Неклюдов С. Ю. Душа убиваемая и мстящая.—Труды по знаковым системам. 7. Тарту, 1975.
22. Неклюдов С. Ю. Статические и динамические начала в пространственно-временной организации повествовательного фольклора.— Типологические исследования по фольклору. М., 1975.
23. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946.
24. Пу Сунлин. Новеллы. Пер. с кит. П. Устина и А. Файнгара. М., 1961.
24а. Рассказ о волшебстве. Пер. с монг. Б. Владимирцова.— Восток. Кн. 2. М.— Пг., 1923.
25. Ригведа. Избранные гимны. Пер., коммент. и вступительная статья Т. Я. Елизаренковой. М., 1972.
26. Рифтин Б. Л. Герои и сюжеты китайских народных сказок.— Китайские народные сказки. М., 1972.
27. Уэда Акинари. Луна в тумане. М., 1961.
28. Цзи Юнь. Заметки из хижины Великое в малом. Пер. с кит., предисловие, коммент. и приложения О. Л. Фишман. М., 1974.

29. Широкогоров С. М. Опыт исследования основ шаманства у тунгусов. Владивосток, 1919.
30. Шицзин. Пер. с кит. А. Штукина.
31. Штернберг Л. Я. Материалы по изучению гиляцкого языка и фольклора. СПб., 1908.
31а. Эберхард В. Китайские праздники. М., 1977.
32. Юань Мэй. Новые [записи] Ци Се, или О чем не говорил Конфуций. Пер. с кит., предисловие, коммент. и приложения О. Л. Фишман. М., 1977.
33. Гань Бао. Соу шэнь цзи (Записки о поисках духов). Шанхай, 1957.
34. Гу цзинь тушу цзичэн. Шанхай, 1934.
35. Дуань Чэнши. Юян цзацзу (Юянские записки о всякой всячине).— «Цуншу цзичэн». Т. 276. Шанхай, 1937.
36. Лю Фу. Цин со гао и (Высокие суждения у зеленых дворцовых ворот). Шанхай, 1958.
37. Пу Сунлин. Ляо Чжай чжи-и (Странные истории Ляо Чжая). Т. 1—3. Шанхай, 1962.
38. Сун ши (История династии Сун). Шанхай, 1936 («Сы бу бэй яо». Т. 81).
39. Тай-пин гуанцзи (Обширные записи годов Тай-пин). Т. 1—5. Пекин, 1959.
40. Хань, Вэй, Лючао сяошо сюань (Избранные рассказы Хань, Вэй и Шести династий). Шанхай, 1955.
41. Цзи Юнь. Юэвэй цаотан бицзи (Заметки из хижины Великое в малом). Т. 1—3. Шанхай, 1923.
42. Юань Мэй. Синь Ци Се (Новые записи Ци Се), или Цзы бу юй (О чем не говорил Конфуций).— Суйюань сань ши ба чжун (Полное собрание сочинений Юань Мэя). [б. м.], 1892.
43. Balazs E. Political Theory and Administrative Reality in Traditional China. L., 1965.
44. Bogoraz. Ideas of Space and Time in the Conceptions of Primitive Religion.— «American Anthropologist». Vol. 27. 1925, № 2, April—June.
45. Bose H. C., du. Dragon, Image, Demon. L., 1886.
46. Day C. B. Chinese Peasants Cults. Shanghai, 1970.
47. Dien A. E. The *Yüan-hun Chih* (Accounts of Ghosts with Grievances). A Sixth-Century Collection of Stories.— Wen-lin. Studies in the Chinese Humanities. Maddison. Milwauke—London, 1968.
48. Eberhard W. A Study of Ghosts Stories from Taiwan and San-Francisko.— «Asian Folklore Studies». Vol. 30. Tokyo, 1971, № 2.
49. Eberhard W. Chinese Fables and Parables. A Catalogue. Taipei, 1971.
50. Eberhard W. Guilt and Sin in Traditional China. Berkeley—Los Angeles, 1967.
51. Eberhard W. Moral and Social Values of the Chinese. Collected Essays. Taipei, 1971.
52. Eberhard W. On Some Chinese Terms of Abuse.—«Asian Folklore Studies». Vol. 27, 1. Tokyo, 1968.
53. Eberhard W. Studies on Chinese Folklore and Related Essays. Bloomington, 1970.
54. Eder M. Reality in Japanese Folktales.— «Asian Folklore Studies». Vol. 28, 1, 1969.
55. Elliot A. J. Chinese Spirit-Medium Cults in Singapor. L., 1965.
56. Erkes E. The God of Death in Ancient China.— «T'oung Pao». Vol. 35. 1939, Livr. 1—3.
57. Forke A. The World Conception of the Chinese. L., 1925.
58. Fujino Iwatomo. Chinese Soul-inviting Songs and Fireflay Catching Songs.— «Acta Asiatica». № 19. The Toho Gakkai. Tokyo, 1970.
59. Graham D. C. Folk Religion in Southwest China. Wash., 1961.
60. Groot J. M. de. Religious System of China. Leide, 1907. Vol. 5, b. 2.
61. Hori Ichiro. Japanese Folk-Beliefs.— «American Anthropologist». Vol. 61, № 3. June, 1959.

62. H o T i n g - j u i. East Asian Themes in Folktales of the Formosan Aborigenes.— «Asian Folklore Studies». Vol. 23, № 2, 1964.
63. H s ü F. L. K. Under the Ancestors's Shadow. Stanford, California, 1971.
64. L é v i - S t r a u s s C. The Raw and the Cooked. N. Y., 1970.
65. L é v i - S t r a u s s C. The Savage Mind. Chicago, 1962.
66. N e s h e i m A. J. K. Qvigstad (1853—1957) — Leading Folklorists of the North. Ed. by Dag. Srömbäck. Oslo, 1971.
67. S h r y o c k T. K. The Origin and Development of the State Cult of Confucius. N. Y., 1966.
68. T i l h a g e n C.-H. Ingjald Reichborn-Kjennorund (1865—1949). Leading Folklorists of the North.
69. T u b a c h F. C. Index Exemplorum. A Handbook of Medieval Religious Tales.— «Folklore Fellows Communications», № 204. Helsinki, 1969.
70. V a n G u l i k R. H. Sexual Life in Ancient China. Leiden, 1961.
71. W i l l i a m s E. T. Some Populár Religious Literature of the Chinese.— «Journal of the North China Branch of the Asiatic Society». N. S., Vol. 33, 1899—1900.
72. Y a n g C. K. Religion in Chinese Society. Berkeley—Los Angeles, 1961.

Э. С. Стулова

# ДАОССКАЯ ПРАКТИКА ДОСТИЖЕНИЯ БЕССМЕРТИЯ

Формирование религиозного даосизма относится к началу эпохи Хань (206 г. до н. э.— 25 г. н. э.). После длительной вражды философских школ даосов, легистов, конфуцианцев, после падения империи Цинь (249—207 гг. до н. э.) — оплота легистов, даосы соперничали с конфуцианцами в стремлении оказать влияние на претендентов на престол новой династии, чтобы получить возможность осуществить свои политические идеалы. Так, Чжан Лян, государственный деятель и известный даос, занятый поисками бессмертия, оказавший поддержку Лю Бану, ставшему первым императором новой династии, имел определенный вес при Гао-цзу. Позже, в I в. н. э. прославилась семья Чжан (традиция считает их потомками Чжан Ляна), которая сыграла большую роль в истории даосизма. Глава семьи, Чжан Даолин был известным даосом и алхимиком. Из своих многочисленных последователей он организовал на границе нынешних провинций Сычуань и Шэньси своеобразное государство. Престиж даосизма так возрос, что в 165 г. впервые было совершено официальное государственное жертвоприношение Лао-цзы. Теократическое «государство» даосов просуществовало до 1927 г. (с XI в. оно перебазировалось из Сычуани в Цзянси), сохраняя свою структуру, обряды, обычаи, а также передававшийся по наследству институт Небесного наставника, патриарха, главы общины (*тяньши*).

В период династии Тан (618—907) даосизм продолжал занимать сильную позицию, ведя ожесточенную полемику с буддизмом и успешно конкурируя с конфуцианством. Он пользовался покровительством императорской семьи, фамилия которой была Ли, как и у Лао-цзы. В этот период было написано множество значительных трактатов, построено немало крупных монастырей. В начале династии Сун (960—1279) позиции даосизма все еще были сильны. Особенно уверенно даосы чувствовали себя при дворе второго сунского императора Чжэнь-цзуна (998—1022). В 1190 г. впервые был опубликован даосский канон «Даоцзан». После завоевания севера страны чжурчжэнями возникло немало даосских сект, боровшихся с иноземными захватчиками. Свободолюбивые настроения тайных даосских сект вызывали подозрение и у последующих иноземных династий (монголов, маньчжур), захватывавших китайский трон. После падения династии Сун про-

изошло ослабление позиций даосизма. Хотя еще случались отдельные взлеты, приливы симпатии со стороны некоторых императоров, даосизм сошел окончательно с политической арены и стал «религией индивидуального спасения» [27, с. 155]. Возникнув в результате синтеза с шаманством, народными верованиями и культами, религиозный даосизм трансформировался в «теистическую и супернатуралистическую религию, тяжело нагруженную суеверием, с элементами сознательной мистификации» [27, с. 154]. Он был своеобразной реакцией «на официальную конфуцианскую идеологию и санкционированные конфуцианством образ жизни, формы социальной структуры» [4, с. 271]. «Конфуцианство — философия „преуспевающих" либо тех, кто надеялся преуспеть. Даосизм — философия „неудачников" либо тех, кто познал горечь „успеха"» [27, с. 164].

В XII в. произошел раскол религиозного даосизма на две школы: северную и южную. Северная школа называлась «цюаньчжэньцзяо» («абсолютной истины»), южная — «чжэнъицзяо» («подлинного единства»). Северная школа, в свою очередь, состояла из двух основных направлений: северного направления «цюаньчжэньцзяо», основанного патриархом Ван Чжэ, называемого также учителем Чунъян (жил во времена сунского императора Хуэйцзуна, правившего в 1101—1125 гг.) и южной ветви «цюаньчжэньцзяо», основанной патриархом Лю Хайчанем, учеником Люй Чуньяна.

Южная школа «чжэнъицзяо» называлась еще «тяньшидао» — «путь небесного наставника». Патриарх ее Чжан Цзунъянь в 1276 г. получил от юаньского императора Ши-цзу официальный титул тридцать шестого Небесного наставника.

Последователи южной школы («чжэнъицзяо») веровали в судьбу, пытались узнать ее при помощи различных гаданий и повлиять на нее, пользуясь талисманами, амулетами, заклинаниями, молитвами. Они жили в миру, обзаводились женами и детьми. Посты соблюдали лишь в определенные дни. Эта школа развивала преимущественно ту часть даосизма, которая шла от древних магов, колдунов, шаманов. Она не придавала большого значения собственной природе человека, ее совершенствованию, а полагалась на внешние средства, на помощь магов (*фанши*).

Северная школа «цюаньчжэньцзяо» придавала одинаковое значение совершенствованию собственной природы человека и употреблению различных внешних средств, предлагаемых магами. При этом предпочтение отдавалось совершенствованию своей природы, использованию своих собственных внутренних средств и ресурсов. Последователи этой школы — обычно монахи, жившие в монастырях или обителях,— вели уединенную жизнь, соблюдали целибат, были вегетарианцами, не пили вина. Учение передавалось не по наследству, как в южной школе, а от учителя ученику. За-

ключалось оно в наставлениях по части медитации, дыхательной и двигательной гимнастики.

С течением времени грань между южной и северной школами исчезала, представления и практика одной школы проникали в представления и практику другой. Южная школа вовсе не отворачивалась от способов самоусовершенствования, свойственных северной, а северная не чуралась талисманов и заклинаний. Отшельники, занятые поисками бессмертия, жили и на юге. А на севере постоянно и повсеместно встречались гадатели и прорицатели, маги и волшебники.

Поиски бессмертия — своими собственными силами, путем самокультивации, или обращаясь к помощи магов и заклинаний,— это центральное, главное положение религиозного даосизма, важнейшая его составная часть. Ближайшая цель даосов заключалась в избавлении от недугов, продлении жизни, омоложении.

Поисками бессмертия занимались еще задолго до оформления даосизма как религии. Китайская литература изобилует рассказами об отшельниках, алхимиках, императорах, занятых поисками бессмертия, эликсира жизни, островов, населенных небожителями. Эликсир жизни пытался отыскать Цинь Ши-хуанди (221—210 г. до н. э.). Ханьский У-ди (140—87 г. до н. э.) принимал пилюли бессмертия. Тай-у (424—451), император династии Северная Вэй, удостоился чудодейственного талисмана. Стареющий Чингис-хан обратился за лекарством бессмертия к даосскому монаху Чан Чуню (1222 г.). История увлечения правителей эликсиром жизни, взлеты и падения советников-даосов, вражда даосов и буддистов, жаркие диспуты при императорских дворах — все это имело место со времени глубокой древности вплоть до недавнего времени [2, с. 133—146; 4, с. 241—243; 5, с. 145; 6, с. 122—123]. При маньчжурской династии Цин (1644—1911) даосизм захирел окончательно, лишенный всякой поддержки двора. Однако многие чиновники-конфуцианцы в частной жизни практиковали «религию индивидуального спасения» — даосизм.

Бессмертие в религиозном даосизме мыслилось как материальное бессмертие, бессмертие тела, а не души. Даосы полагали, что души и духи не могут существовать без телесной оболочки. «Если даосы в поисках долголетия представляли себе его не духовным, а материальным бессмертием, это не было выбором между различными возможными решениями, для них это было единственно возможным решением. Греко-романский мир рано стал противопоставлять друг другу дух и материю. В религиозных концепциях выразилось противопоставление единой духовной души материальному телу. Китайцы же никогда не разделяли дух и материю. Для них мир был непрерывной последовательностью от пустоты на одном конце до самой грубой материи на другом, а потому душа не

 стала невидимым и духовным антиподом видимого и материаль-

ного тела. Более того, существовало слишком много душ в человеке, чтобы какая-нибудь из них могла служить противовесом телу. Было две группы душ: три верхние души (*хунь*) и семь нижних (*по*). И если были расхождения по части того, что с ними случалось в ином мире, все сходились на том, что они разделяются в момент смерти. При жизни, как и в момент смерти, эти многочисленные души часто неопределенны и туманны. После смерти, когда рассеяна эта армия духов, каким образом смогут они снова собраться воедино? Тело же, напротив, являлось единством и служило домом этим и другим духам. Таким образом, лишь увековечение тела в той или иной форме может обеспечить продолжение живой личности в целом» [24, с. 17].

Поиски бессмертия, этой конечной цели религиозного даосизма, «требовали от человека немалых жертв, заставляя его мобилизовать всю свою волю и выдержку, все способности и терпение. Практически тот, кто посвятил свою жизнь этому делу, должен был с юных лет отказаться от нормальной жизни с ее горестями и радостями, отрешиться от всех стремлений и страстей, во всем ограничить себя и целеустремленно двигаться только к одной великой цели» [4, с. 245].

Поскольку способов достижения бессмертия много, необходим был мудрый наставник, который указал бы, по какому пути следовать, в каком направлении прилагать усилия. Кроме того, в трактатах и руководствах даны лишь самые общие указания. Без разъяснений учителя, без его расшифровки невозможно овладеть методом и процедурами в полном объеме. Тайна останется нераскрытой.

Первым шагом на великом пути к бессмертию были добродетели общечеловеческие, поскольку бессмертными, как считали даосы, становились люди смертные, которые достигали этого в результате терпеливого и продолжительного труда. И прежде всего они должны были быть добродетельными и достойными, верными и гуманными, почтительными и искренними. Лживые, недостойные люди напрасно искали бы бессмертия.

Даосы верили, что совершение добрых дел удлиняет жизнь, совершение же злых дел укорачивает ее, приближает смерть. Более того, желающий достичь положения бессмертного на земле (*ди сянь*) должен, как указано в «Баопу-цзы», совершить 300 добрых дел. Желающий стать бессмертным на небе (*тянь сянь*) должен совершить 1200 добрых дел. Если при этом он совершит 1199 добрых дел, а затем одно дурное, все добрые дела аннулируются, и надлежит заново приступать к совершению положенного числа добрых дел [31, с. 12]. Появились даже специальные таблицы *гунгогэ*, в которых фиксировались добрые и дурные дела. Такие таблицы вели многие конфуцианские чиновники.

Целый ряд предписаний требовалось выполнять не только дао-

сам, ищущим бессмертия, но и простым добродетельным людям. В первую очередь это пять запретов: не убивать, не пить вина, не лгать, не красть, не прелюбодействовать, а также десять добрых деяний: почитать родителей, соблюдать верность господину и наставнику, сострадать всем тварям, помогать страждущим даже во вред себе, освобождать на волю животных и птиц, возводить мосты, сажать деревья, строить жилища и колодцы у дорог, наставлять неразумных людей. Одним из элементарных требований, предъявляемых к монаху, совершенствующемуся на пути к конечной цели, было вегетарианство. Некоторые даосские школы, однако, разрешали своим последователям есть мясо и пить вино, предписывая пост лишь в определенные дни.

Как мы уже говорили, даосы полагали, что человек имеет три верхние души *хунь* и семь нижних *по*, которые после смерти покидают тело. Само тело рассматривалось как жилище для душ. Поэтому даосы стремились сохранить тело. Для достижения бессмертия надо было упорно трудиться, дабы уничтожить причины смерти и разложения. Среди духовных усилий важнейшее значение придавалось питанию духа (*шэнь*), укреплению единства души и тела.

Даосы представляли, что тело человека — микрокосм, населенный, как и макрокосм, различными божествами. Они населили его огромной армией — 36 тысячами духов, которые разделяются на три большие и шесть малых групп и связаны с определенными органами, частями тела. Даосы предписывали располагать этих духов в свою пользу, ведя чистую, праведную жизнь и совершая добрые дела. Кроме того, следовало «питать тело», дабы духи не покинули его. Если духи остаются в теле, человек продолжает жить.

Помимо этих духов в теле человека еще до его рождения поселяются так называемых «три трупа», или «три червя». Живут они в «полях киновари» (*дань тянь*): «старый синий червь» живет во «дворце нирваны» в голове. «Белая барышня» — в «пурпурном дворце» в груди, «кровавый труп» — в нижнем «поле киновари». Эти «черви» пытаются сократить жизнь человека, который их приютил, причиняя вред «полям киновари» и стремясь покинуть тело человека, так как чем раньше умрет их хозяин, тем раньше они освободятся, станут «призраками» и выйдут на волю. Поэтому даосские наставления рекомендуют как можно скорее избавиться от этих «червей», истощить их воздержанием от злаков, что является основой диетических предписаний и режимов.

Освобождение тела от «трех трупов» знаменует собой завершение первого, подготовительного, этапа на пути к бессмертию.

Чрезвычайно важной процедурой даосы считали укрепление духа *шэнь*, который образовывался в результате слияния воздуха *ци* с эссенцией *цзин*. Дух *шэнь* считался правителем человека,

контролировавшим его добрые и дурные поступки. Его надлежало сохранять и укреплять соответствующими упражнениями (о них будет рассказано ниже), дабы он не покинул тело, что происходит обычно в момент смерти. Этим занимаются, выплавляя «внутреннюю пилюлю» (*нэй дань*).

Среди физических средств, рекомендовавшихся даосами в поисках бессмертия, были дыхательные упражнения, двигательная гимнастика, сопровождавшиеся иногда приемом лекарства, массажем. Большое значение придавалось «питанию жизни при помощи *инь-ян*», т. е. сексуальной практике.

Наряду с уже упомянутой выше «внутренней пилюлей» даосы рекомендовали и «внешнюю пилюлю», приготовлением которой занималась алхимия. Как известно, даосы считали, что употребление ряда металлов, минералов, растений может обеспечить долголетие. Однако наиболее эффективны лекарства, приготовленные специально. В их основе киноварь, золото, серебро и пр. Лекарство считалось тем эффективнее, чем более оно очищено, рафинировано. Таких очищений, или плавок, максимум было девять. Существовало множество способов и методов выплавления лекарств, «внешней пилюли», изложенных обстоятельно в трактате Гэ Хуна, равно как и рецепты пилюль [1]. При выплавлении лекарств, пилюль бессмертия необходимо было соблюдение определенных правил — поста, очищения, уединения в горах или на островах (в крайнем случае — в доме, за высокой оградой). Ни в коем случае нельзя было разглашать секреты изготовления, посвящать в него недостойных. В этом случае невозможно было рассчитывать на успех. Секрет этот нельзя было обнародовать и в книгах. Наставник передавал его изустно достойным своим ученикам.

Как видно из изложенного выше, поиски бессмертия даосы вели в физическом и духовном плане. Это были морально-этические нормы жизни, соблюдение определенных диетических предписаний, выполнение дыхательных и двигательных упражнений, знание определенных рекомендаций в области сексуальной практики, овладение определенными навыками концентрации и медитации, употребление лекарств.

Рассмотрение основных даосских способов «питания жизни» необходимо предварить небольшим экскурсом в область даосской анатомии и ознакомлением с терминологией, употребляемой в трактатах и, в частности, в древнейшем медицинском трактате «Хуан-ди нэй цзин» («О внутреннем»), приписываемом Желтому императору. При этом надо учитывать путаницу и нарочитую неопределенность, которая царит в сочинениях по этому вопросу. Зачастую отдельные органы, сосуды, части тела имеют по не-

---

[1] О теоретических основах алхимии, а также оценку ее в свете современной химии см. [14; 27; 28].

скольку наименований. Порой различные органы и части тела имеют одно и то же обозначение.

Как мы уже говорили, по представлениям даосов, человеческий организм — это микрокосм, все части которого имеют параллели в макрокосме. Как и все в природе, он управляется силами *инь* и *ян*. Все органы в нем соотнесены с пятью первоэлементами. Пятью внутренними органами были: печень, сердце, селезенка, легкие и почки. Иногда к ним причисляли также перикард, головной и костный мозг. Пятью органами, как полагали, управляла сила *инь*. Сила *ян* управляла шестью «вместилищами», или полыми органами: желудком, толстой кишкой, тонкой кишкой, желчным пузырем, мочевым пузырем, «тремя горящими областями»[2]. Кроме того, даосы выделяли в теле человека 12 парных каналов. По этим каналам, как считали даосы, перемещаются силы *инь* и *ян*. На них размещены акупунктурные точки, число которых в различных источниках варьируется, но чаще указывается число 365. Названные 12 каналов разделяются на 23 отрезка и связаны между собой 8 каналами, из которых наиболее важными считаются два — *жэньмо* и *думо*. *Жэньмо* содержит силу *инь*, начинается от нижней губы, проходит спереди вдоль тела вниз и заканчивается промежностью. *Думо* содержит силу *ян*, начинается от верхней губы, идет вверх через лоб к макушке, затем через затылок спускается вниз вдоль спины, заканчиваясь копчиком [26, с. 158].

Каждая из трех частей, на которые даосы делят тело человека (верхняя — голова и руки, средняя — грудь, нижняя — живот и ноги), имеет свой центр. Это три «поля киновари», или «поля пилюли», называемые так потому, что киноварь — главный ингредиент пилюли бессмертия. Верхнее «поле киновари» находится в голове и называется «дворец нирваны» (*нивань гун*), среднее «поле» расположено около сердца и называется «пурпурный дворец» (*цзян гун*). Нижнее «поле киновари» находится в трех *цунях* ниже пупка и называется «океан воздуха» (*ци хай*). Нижнее «поле киновари» считается самым важным и в случаях, когда говорится о *дань тянь* без указания, нижнее это или какое-то другое «поле», всегда имеется в виду именно нижнее.

Детальных описаний этих частей (за исключением верхней, головы) нет, но предполагается, что все они имеют по девять «дворцов», расположенных в два ряда. В голове эти ряды дворцов расположены горизонтально в два этажа, пять дворцов внизу, четыре вверху. Девять дворцов груди и живота располагаются вертикально — пять в переднем ряду, четыре — в заднем.

В голове, в нижнем ряду, у входа находится «дворец светлого зала» (*мин тан гун*). Далее за ним следует «дворец комнаты но-

---

[2] «Тремя горящими областями», или «тремя обогревателями» (*сань цзяо*) даосы называли дыхательную, пищеварительную и мочеполовую системы.

вобрачных», или «потайной комнаты» (*дун фан гун*) и «дворец нирваны», называемый также «дворцом поля киновари» (*дань тянь гун*). Кроме того, в нижнем ряду расположены еще «дворец движущейся жемчужины» (*лю чжу гун*) и «дворец яшмового императора» (*юй ди гун*). В верхнем ряду первым спереди расположен «дворец небесного двора» (*тянь тин гун*). За ним «дворец истинный великого предела» (*тай цзи чжэнь гун*), «дворец сокровенной киновари» (*сюань дань гун*), который расположен над «дворцом поля киновари». Последним в верхнем ряду расположен «дворец великого августейшего» (*тай хуан гун*).

В груди входом служит «терем с этажами» (*лоугэ*) — трахея, ведущая в «светлый зал» и другие помещения. Находящийся в этой части «дворец движущейся жемчужины» отождествляется с сердцем, «светлый зал», находящийся в животе — селезенка.

Три ближайших к входу дворца (нижнего ряда для головы, переднего — для груди и живота) вместе с боковыми павильонами образуют три «желтых двора» (*хуан тин*), центром которых для головы являются глаза, для груди — сердце, а для живота — селезенка. Вход во дворец охраняется духами, населяющими боковые помещения. Так, уши — это «башни» колокола и барабана, с которых объявляют о посетителях.

У входа в верхнее «поле киновари», в середине лба над бровями, расположены: справа «желтый портик» (*хуан цюе*), слева — «пурпурная терраса» (*цзян тай*). Они охраняют вестибюль входа «двойное поле, охраняющее пространство в один *цунь*» (*шоу цунь шуан тянь*), которое расположено между бровями. Брови называются «цветочными покрывалами» (*хуа гай*). Правый глаз — западный, или белый, дворец. Левый — восточный, или синий, дворец. Они сообщаются с «дворцом светлого зала», за которым находится «комната новобрачных» (или «потайная») со множеством павильонов. Сначала идут «жилище сокровенной эссенции» (*сюань цзин шэ*) и «темный портик» (*ю цюе*), затем «желтый портик» (*хуан цюе*) — справа и «красные ворота» (*цзы ху*) — слева [3].

Перейдем теперь к рассмотрению основных даосских способов «питания жизни», рекомендуемых для достижения бессмертия [4].

Среди многих способов дыхания наибольшей известностью пользовался способ «эмбрионального дыхания». Свое название этот способ получил потому, что стремился воспроизвести дыхание плода в утробе матери. Даосы учили, что плод не дышит носом или ртом, что дыхание производится через пуповину, которую они называли «воротами судьбы» (*мин мэнь*). Всем практикующим

---

[3] Более подробное описание «полей киновари» см. [24, с. 17—19, 92—94].

[4] Отдельные даосские рекомендации и методы или некоторые стороны их рассматривались Дж. Дадженом, А. Масперо, Дж. Нидэмом, Р. ван Гуликом, Лю Куаньюем, Чжоу Шаосянем, И. И. Соколовой и др. [11; 17; 19; 22; 24; 25; 27; 42].

*дао* рекомендовалось овладеть эмбриональным дыханием, т. е. дышать как плод в материнском чреве. Даосы считали этот способ дыхания основой жизни, полагали, что с его помощью можно достичь состояния зародыша, изгнать старость, «возвратиться к истоку, вернуться к основе», а это означало достижение конечной цели.

«Эмбриональное дыхание» было открыто в начале эпохи Тан. В даосских сочинениях оно определялось как внутреннее дыхание, то, которое использует внутренний воздух, находящийся в теле человека изначально. Что касается внешнего дыхания, то оно использует воздух внешний. Существовало множество «старых», дотанских, теорий внешнего дыхания. Так, в небольшом даосском сочинении IV в. приводится следующий способ дыхания внешним воздухом: каждый день на восходе солнца, повернувшись лицом на восток, следует пополоскать рот слюной и затем проглотить ее. После этого «поглощать воздух» сто или более раз. Закончив дыхательный цикл, следовало дважды поприветствовать солнце. Поскольку, однако, считалось, что не все могут дышать этим способом с легкостью, необходимой для достижения бессмертия, рекомендовались подготовительные операции: уединившись в приготовленном специально для этого случая помещении, лечь на удобную постель, принять правильное положение, закрыть глаза и задержать, «запереть» воздух в груди, заткнув нос пухом и не разжимая рта.

Представляется несомненным, что дыхательные упражнения существовали в Китае уже в глубокой древности. Так, надпись на двенадцати нефритовых табличках, датируемых VI в. до н. э., рекомендует задерживать воздух, дабы он накапливался и увеличивался в объеме, после чего его надлежало направить вниз, где он успокаивался, а затем сгущался и пускал ростки. Когда он разрастался, его следовало снова направить вверх, чтобы он достиг темени [27, с. 143—144].

Такие авторитетные классические трактаты даосизма, как «Дао дэ цзин», «Чжуан-цзы», «Хуайнань-цзы» содержат отрывки, в которых упоминаются дыхательные упражнения, однако, если «Дао дэ цзин» рекомендует их, то в «Чжуан-цзы» и «Хуайнань-цзы» о них говорится с предубеждением.

Как уже отмечалось, «эмбриональное дыхание» стало известно лишь в период Тан, когда значительно изменились идеи даосов о технике дыхания и когда они обратили внимание на циркуляцию воздуха в теле человека. Дыхание было подразделено на внешнее и внутреннее. По представлениям даосов того времени, внутренний воздух выходил из «поля киновари», из области печени и диафрагмы. Этот внутренний воздух, содержавшийся в теле каждого отдельного человека, назывался еще «изначальным воздухом» (*юань ци*). Даосы полагали, что «изначальный воздух» в че-

ловеке соответствует изначальному воздуху Неба и Земли, что человек получает этот изначальный воздух Неба и Земли при своем рождении, что этот воздух становится его «духом» (*шэнь*) и его телом (*син*), что человек получает изначально единый воздух, который становится также его слюной и эссенцией (т. е. семенем). Кроме того, полагали даосы, изначальный воздух Неба и Земли в макрокосме возникает на севере, принадлежит стихии воды, соотносится с триграммой *кань*, доминирует в северных районах и, в частности, в районе горы Хэн, Пика севера. «Изначальный воздух» человека, т. е. микрокосма, возникает в почках, соответствующим стихии воды, триграмме *кань* и северу. Он является источником жизненного воздуха, движущегося между почками. Он — основа пяти внутренних органов, корень всех двенадцати каналов, ворота вдоха и выдоха, источник «трех плавильщиков» («трех обогревателей» или «горящих областей»). Этот воздух — корень человека, поэтому если корень уничтожить, все органы и каналы поведут себя как ветви и листья, которые засыхают с гибелью корня.

Поскольку «изначальный воздух» представлялся даосам жизненным корнем, его надлежало бережно сохранять, тем более что количество его, как считалось, весьма ограниченно, всего шесть *цуней*. Потеря одного *цуня* «изначального воздуха», считали даосы, уменьшает жизнь человека на тридцать лет, сохранение же всех шести *цуней* обеспечивает вечную жизнь. Поэтому предписывалось овладеть правилами дыхания, чтобы «изначальный воздух» не выходил наружу через нос и рот, а постоянно заполнял собой «поле киновари» и циркулировал по всему телу, не смешиваясь с внешним воздухом.

Теория и практика циркуляции внутреннего воздуха разрабатывалась даосами периода Тан и Сун. Они представляли себе механизм циркуляции следующим образом: поскольку движение внутреннего и внешнего воздуха скоординированы, то, когда внешний воздух поднимается для выдоха, внутренний, содержащийся в нижнем «поле киновари», также поднимается вверх; когда же внешний воздух опускается после вдоха, внутренний воздух тоже опускается и возвращается в «поле киновари». Циркуляция внутреннего воздуха, как полагали даосы, проходила в два такта: во-первых, поглощения воздуха и, во-вторых, собственно циркуляции этого воздуха. Даосские сочинения описывают лишь один способ поглощения воздуха и два способа циркуляции.

Поглощение внешнего воздуха это простое вдыхание воздуха, сопровождаемое постоянным сглатыванием большого количества слюны, или «яшмового сока». Поглощение внутреннего воздуха необходимо для того, чтобы помешать ему выйти при выдохе внешнего воздуха и чтобы заставить его циркулировать по телу.

Проиллюстрируем способ поглощения внутреннего воздуха сле- 

дующим описанием из «Юнь цзи ци цянь», своеобразной антологии даосских текстов, входящей в состав «Даоцзана»: поглощение воздуха заключается в сглатывании. Профаны сглатывают внешний воздух, люди сведущие должны сглатывать внутренний воздух. Покинув «океан воздуха», этот воздух поднимается к горлу. В тот момент, когда человек выдыхает внешний воздух через горло, надо быстро закрыть рот и «бить в небесный барабан»[5], сглатывая тем самым внутренний воздух, что находится в это время в горле. Этот воздух с шумом спускается, капля за каплей, словно вода. Его мысленно ведут через пищевод, массируют рукой, дабы он скорее вошел в «океан воздуха», который называется также «полем киновари» и находится на три *цуня* ниже пупка. В другом месте «Юнь цзи ци цянь» уточняет, что в момент сглатывания воздуха нос и рот закрыты и пусты. Когда внутренний воздух заполняет рот, надо «бить в небесный барабан» не менее пятнадцати раз, но лучше больше. Сглотнуть воздух надо как большой глоток воды, затем вести его сосредоточенно в живот и далее, в «поле киновари». На пути внутреннего воздуха к «полю киновари» имеется три препятствия, или барьера: первое препятствие находится в сердце, второе — над селезенкой, третье — в нижнем «поле киновари». Устранить эти препятствия, провести воздух через них нелегко[6], на это, как сказано в трактате, уходят месяцы и годы [25, с. 214].

После трех сглатываний, учили даосы, «океан воздуха» наполняется и тогда воздух нужно вести по всему телу. Если речь идет о болезни, то воздух следует вести к больному месту. Способ ведения зависел от данного конкретного индивида: одним советовали зрительно представить две полосы белого воздуха, мысленно следовать за этими полосами, совершающими свой путь по телу. Более обычная процедура предусматривала создание в своем воображении гомункула, которому и надлежало поручить вести дыхание, а самому оставалось мысленно следить за ним на всем пути следования.

Помимо способа циркуляции воздуха, управляемого и ведомого практикующим, даосы рекомендовали способ свободной циркуляции, когда воздух не управляется человеком, а идет свободно сам по всему телу. Называется он «выплавление воздуха». Процедура, рекомендуемая учителем Янь-лином, такова: уединиться в тихой комнате, расслабить одежду, распустить волосы, лечь на чистую постель, вытянув руки и ноги. Сглотнув воздух, задержать дыхание как можно дольше, пока станет невмоготу. «Затемнить» солнце, чтобы оно не мыслило, и предоставить воздуху идти по своей

[5] Одни авторы считают, что «бить в небесный барабан» значит стучать зубами [25, с. 362], другие — стучать по затылку указательными пальцами, закрыв при этом уши ладонями [17, с. 103; 22, с. 206].

[6] Считалось, что особенно трудно преодолеть второй барьер — у селезенки.

воле. Когда же задерживать далее дыхание станет невыносимо, когда воздух будет стремиться выйти, надо открыть рот и выпустить его тихонько. Успокоив дыхание и приведя его в гармонию, следует снова приступать к «выплавлению воздуха». Заниматься этим ежедневно нельзя, лишь через интервалы в пять—десять дней.

Согласно рекомендациям, содержащимся в даосских сочинениях VIII—IX вв., «эмбриональное дыхание» можно практиковать само по себе, но чаще оно является необходимой предпосылкой к «выплавлению» и ведению воздуха. Весь этот комплекс называется «употреблением воздуха». Все рецепты «употребления воздуха» предлагали вначале сделать ряд гимнастических упражнений, дабы «расслабить тело». Затем следовало сесть прямо и сделать три вдоха. Успокоить мысли и отвлечься от тела, успокоить дыхание. Затем тихо и легко выдохнуть нечистый воздух через рот и вдохнуть носом чистый. Повторить это шесть-семь раз. Таков порядок «приведения воздуха в гармонию». Когда гармония воздуха достигнута, а рот и нос «закрыты и пусты», надо наполнить рот воздухом, а затем «бить в небесный барабан» не менее 15 раз.

После этого сглотнуть воздух, как глотают воду и сосредоточить внимание на воздухе, который проходит в «океан воздуха», где он и остается на длительное время. Через определенный промежуток времени процедуру сглатывания надо повторить и так до тех пор, пока не «наполнится живот». «Наполнив живот» и «освободив сердце» от суетных мыслей, следовало закрыть рот, массировать живот руками, чтобы заставить воздух циркулировать и проникнуть в нос. При этом нельзя сильно дышать, дабы не нарушить гармонии воздуха. После этого следует лечь в постель, вытянуть руки и ноги, несколько их расставив. Дышать носом, внимание сосредоточить на дыхании, заставляя воздух циркулировать по всему телу. Эта процедура называется «заставить воздух циркулировать». При этом предписывалось интенсивно двигать пальцами рук и ног, а также «костями и суставами» до тех пор, пока не прошибет пот. Эта процедура называется «проникновение воздуха».

Процедуре дыхания сопутствовал целый ряд предписаний, которые слыли секретными, таинственными, и передавались изустно от учителя к ученику. В даосских сочинениях до периода Тан ничего не говорилось о внутреннем воздухе, речь шла лишь о внешнем воздухе. Как отмечают авторы, исследовавшие эту проблему, схема циркуляции воздуха в сочинениях дотанских и послетанских в основных чертах не различалась [25, с. 231]. Внешний воздух — тот, что вдыхают носом и который затем опускается в почки и проходит все пять внутренних органов и шесть вместилищ: «из длинной долины (т. е. носа) в темную область (т. е. почки)

воздух проходит по пригородам и округам (т. е. по внутренним органам)».

В известном сочинении Гэ Хуна «Баопу-цзы» (начало IV в.) говорится, что, практикуя циркуляцию воздуха, следует вдыхать носом и затем закрывать, запирать воздух, удерживая его в течение 120 ударов сердца, после чего осторожно выдыхать ртом. Вдох и выдох следует производить бесшумно и без напряжения, так, чтобы перо, помещенное перед носом или ртом, не шевелилось. При этом необходимо вдыхать большое количество воздуха, а выдыхать малое. По мере овладения этой практикой следовало увеличить интервал между вдохом и выдохом до тысячи ударов сердца, что должно было, по мнению автора, привести к омоложению старых.

«Хуан тин цзин» («Книга желтого двора», III в.) — один из наиболее ранних трактатов о поисках бессмертия. Семисложными стихами, в эзотерических терминах в нем последовательно и довольно подробно описаны способы достижения бессмертия: циркуляция воздуха, возвращение семени, увеличение его, питание и т. д. Согласно описаниям «Хуан тин цзина», воздух следовало вдохнуть носом («печкой»), провести через ворота, ключ от которых хранится у духов селезенки. Преодолев этот сложный барьер, воздух вели к нижнему «полю киновари», где воздух встречался с семенем, смешивался и сублимировался в процессе плавления. В это время рот должен быть наполнен слюной. «Выплавленные» воздух и семя проводят из нижнего «поля киновари» в верхнее «поле киновари», находящееся в голове. Это «возвращение семени» (ниже мы подробнее остановимся на этой практике). Если же не практикуют этот процесс, то делают выдох ртом. Вот пример описания: «Вдыхая и выдыхая через определенные интервалы через печку, вводят воздух в „поле киновари“. В это время чистая вода (т. е. слюна) Яшмового озера (т. е. рта) омывает священный корень (язык)» [25, с. 241].

Большое внимание даосы уделяли выдоху. Этой технике они придавали серьезное значение еще в глубокой древности. Множество наименований способов выдоха встречается у Чжуан-цзы. Однако тщательно техника выдоха была разработана в период Тан и Сун. При одном способе вдоха было известно шесть способов выдоха: *чи*, *хэ*, *ху*, *сюй*, *чуй*, *си*. Эти выдохи, по представлениям даосских учителей, соотносились каждый с определенным органом и употреблялись для лечения болезней, причина которых коренилась в этих органах. Так, считалось, что выдох *чи* влияет на легкие, лечит и укрепляет их, снимает усталость, избавляет от истощения, лечит болезни кожи, различные воспалительные процессы, эффективен при сильном холоде или большой жаре. Выдох *хэ* влияет на сердце. Практикуя его, стремились избавиться от головных болей, сухости во рту, сильного жара. Выдох *ху*,

будучи связан с селезенкой, считался полезным при желудочных заболеваниях, лихорадке, высокой температуре. Выдох *сюй* влияет на функцию печени и считается эффективным при лечении болезней глаз и меланхолии. Выдох *чуй* связан с почками, полезен при ознобе, холоде, импотенции. Выдох *си* контролирует «трех плавильщиков», улучшает их деятельность, полезен при лечении ревматизма. Поскольку считалось, что сердце управляет всеми органами, можно было обходиться одним выдохом *хэ*, который соотносился с сердцем.

Как же следовало выдыхать согласно этим шести способам? Сведения о технике выдоха очень скудны. Вот некоторые описания. Выдох *сюй* делается широко открытым ртом, воздух выпускается постепенно, тихо, рука перед ртом ощущает тепло. Выдох *чуй* выполняется сжатым ртом, воздух выпускается быстро, с напряжением, рука перед ртом ощущает сильную струю холодного воздуха [25, с. 250]. Делая тот или иной выдох, следует произносить звук, соответствующий наименованию выполняемого выдоха, т. е. *чи*, *хэ*, *ху*, *чуй*, *сюй*, *си*.

Даосские наставники рекомендовали практиковать определенный способ выдоха не только для лечения болезней, но и для их профилактики, для укрепления здоровья, для защиты от жары или холода. Так, по утрам надлежало делать выдох *сюй*, после еды — выдох *хэ*, после вина — тоже выдох *хэ*, при жаре — выдох *ху*, когда холодно — выдох *чуй*.

Любопытный пример живучести описанных выше даосских способов выдоха находим в книге современного китайского автора. Для проверки эффективности этих упражнений он предлагает желающим накуриться так, чтобы почувствовать себя плохо, затем сделать выдох *хэ*, изгоняя из организма нечистый воздух, а затем вдыхать свежий воздух, укрепляя тем самым сердце.

Выдох *хэ*, согласно описанию в этой книге, делается так: сложить слегка губы, беззвучно произнести «хэ», выдыхая через рот нечистый воздух сердца. Затем закрыть рот и вдохнуть носом свежий воздух, мысленно направляя его к сердцу. Выдох должен быть коротким, а вдох продолжительным. Упражнение повторить шесть раз [22, с. 209].

В даосских трактатах разных периодов можно встретить множество предписаний относительно того, в какое время и в каком месте следует заниматься дыхательными упражнениями. Наиболее общие указания сводятся к следующему: надо освободиться от суетных мыслей, совершить омовение, привести себя в порядок, расслабить или расстегнуть одежду, уединиться в тихом помещении, чистом и не загроможденном вещами, зажечь благовония, почитать священные книги и помолиться божествам. Перед поглощением воздуха следует «бить в небесный барабан» 36 раз, затем сделать два-три продолжительных выдоха. После этого можно

приступать непосредственно к поглощению воздуха. Дыхательные упражнения обычно сопровождаются практикой поглощения слюны.

В конце династии Тан доктрина «эмбрионального дыхания» утратила свое доминирующее влияние среди практиков даосизма. Распространение получила теория внутреннего дыхания, циркуляции воздуха в «полях киновари». Для лечения болезней рекомендовался способ задержания дыхания, или «запирания воздуха» на вдохе. Для питания внутренних органов рекомендовался способ «пяти ростков»: произнести молитву, поворачиваясь по странам света и поглощая воздух определенное число раз: три раза, обратившись на юг, для питания сердца; пять раз, обратившись на север, для питания почек; семь раз, обратившись на запад, для питания легких; девять раз, обратившись на восток, для питания печени; для питания селезенки (центра) поглощают воздух двенадцать раз. Эта процедура называется «поглощение воздуха три, пять, семь, девять (раз)».

Одной из разновидностей дыхательных упражнений была практика «поглощения солнечных лучей», дополнявшая процедуру «поглощения дыхания солнца и образа солнца». Рано утром надлежало сесть или стать лицом к солнцу, сосредоточиться и «поглощать солнечное дыхание» 45 раз, затем 9 раз сглотнуть слюну и 9 раз постучать зубами. Процедура «поглощения образа солнца» заключалась в следующем: утром надлежало повернуться на восток, держа в руке лист зеленой бумаги, на которой киноварью выведен иероглиф «солнце» внутри квадрата. На этом образе следовало сосредоточиться, затем сглотнуть его, после чего надлежало 9 раз сглотнуть слюну и 9 раз постучать зубами, удерживая образ солнца в сердце. Далее, дополнительно к этому, можно практиковать метод поглощения солнечных лучей: три раза в день, обернувшись утром на восток, в полдень — к югу, под вечер в час *бу* — на запад. Поглотив образ красного солнца и введя его в сердце, как было описано выше, следовало представить, что из сердца к зубам поднимаются девять лучей, которые надо направить в желудок. Далее надлежало медитировать на образе этих лучей в сердце и желудке, после чего выводить эти лучи вместе с выдохом и сглатывать слюну 39 раз.

В дальнейшем эта процедура усложнилась — образ красного солнца в сердце надлежало заставить циркулировать по всему телу. Прежде всего его следовало направить в нижнее «поле киновари», оттуда в левую ступню, а затем в правую. Когда образ солнца проходил через грудь, следовало заставить его осветить все пять внутренних органов, а затем провести в почки, откуда по двум каналам поднимается белый воздух во «дворец нирваны», а черный воздух — в сердце.

 Согласно другой процедуре следовало концентрировать внима-

ние на солнце, что подобно яйцу, расположенному в центре «дворца нирваны». Затем поочередно надлежало избавиться от трех видов солнечного воздуха: черного, «трупного воздуха»; белого, «старого воздуха»; голубого, «мертвого воздуха». Выпуская каждый раз воздух, надлежало концентрироваться на его цвете и названии. После этого надо было тихо и осторожно четыре раза вдохнуть желтый воздух, после чего сглотнуть три раза слюну. Вслед за этим предписывалось концентрироваться на солнце, расположенном в центре «дворца нирваны», и представить, что оно выходит через глаз и располагается перед ртом на расстоянии девяти *цуней*. Закрыв глаза ненадолго, открыть их и вдохнуть семь раз красный воздух, затем сглотнуть три раза слюну. После этого надлежало подвигать руками и ногами, а затем поглощать зеленый воздух.

Наряду с практикой поглощения солнечного воздуха, даосы рекомендовали еще ряд других: поглощение лунного воздуха, поглощение тумана и т. д. [25, с. 374—377].

Некоторые европейские исследователи склонны усматривать в этих процедурах поглощения солнечного и лунного воздуха зачатки гелиотерапии и селенотерапии, достоинства которых даосы оценили еще в глубокой древности [27, с. 145].

Описанные выше дыхательные упражнения, согласно предписаниям даосских наставников, необходимо было дополнительно сопровождать двигательной гимнастикой[7], различные виды которой описывались в трактатах или передавались изустно от учителя ученику. Общее название этой гимнастики «растягивание и сжимание» тела (*даоинь*). Позже стали употребляться и другие названия: «работа» (*гунфу*), «работа, направленная вовнутрь» (*нэйгун*) и пр.

Упражнения, которые рекомендовались приверженцами *даоинь*, *гунфу* и *нэйгун*, были направлены на тренировку своего тела, предотвращение или лечение болезней. Это была своего рода лечебная гимнастика. Современные авторы, в том числе и медики, признают ее несомненно эффективной в укреплении организма, увеличении его сопротивляемости, в профилактике и лечении ряда заболеваний, в снижении утомляемости и т. д. Отмечается также положительный психотерапевтический эффект этой гимнастики.

Неотъемлемой частью гимнастических упражнений с древнейших времен были массаж, растирание, легкие удары и другие пассивные движения гигиенического и лечебного характера. Ими поль-

---

[7] Нетрудно заметить, что даосские дыхательные и двигательные упражнения имеют много общего с пранаямой и асанами индийской йоги. Однако вопрос о приоритете какой-либо из этих систем остается пока открытым.

зовались при переутомлении, судорогах, вывивах, переломах, ревматических болях, кровотечении.

Во второй половине XVIII в. лечебная гимнастика, практикуемая даосами, привлекла внимание европейских медиков, сторонников лечения ряда болезней при помощи движения. Этому способствовали статьи миссионеров, живших в Китае, и в первую очередь статья иезуита отца Амио.

Гимнастические упражнения, практиковавшиеся даосами, выполнялись сидя, стоя или лежа. Принимая различные положения, производя необходимые движения, следовало определенным образом дышать, вдыхая и выдыхая воздух так, как предписывалось для каждого комплекса упражнений.

Существовало множество руководств, в которых подробно описывались различные виды гимнастических упражнений. Одним из наиболее важных было сочинение Гао Ляня «Цзунь шэн ба цзянь» («Восемь разделов, сообразованных с жизнью»), написанное в 1591 г. Из более ранних работ известностью пользовался трактат сунского автора даоса Инь чжэньжэня «Син мин гуйчжи» («Законы природы и судьбы»).

Для наглядности приведем описание некоторых упражнений из комплекса «Чжун-ли ба дуань цзинь фа» («Блестящий метод бессмертного Чжун-ли, состоящий из восьми упражнений»). Это профилактические, оздоровительные упражнения. Выполняются они сидя, ноги должны быть скрещены. Продолжительность — по собственному усмотрению. Время выполнения — от полуночи до полудня (т. е. время *ян*). Перед началом упражнения нужно сосредоточиться. Первое упражнение предписывает стучать зубами и собирать во рту слюну. Сосредоточившись, посидеть некоторое время со «сжатыми кулаками»[8], затем, обхватив руками *кунь-лунь* (т. е. макушку головы), сделать девять тихих вдохов и выдохов, затем подышать неслышно некоторое время. После этого 24 раза ударить в «небесный барабан». Для этого ладонями закрыть уши, указательными пальцами надавливать на средние и затем соскальзывать с них, тем самым ударяя по затылку. Далее следует постучать зубами 36 раз и собрать слюну. Закончить упражнение постукиванием «яшмовой подушки» (т. е. затылка) указанным способом, по 24 раза правой и левой рукой порознь.

Второе упражнение — покачивание «небесного столба» (т. е. шеи). Соединив плотно кисти рук, надлежит поворачивать голову то вправо, то влево, глядя при этом на плечо, по 24 раза в каждую сторону.

Третье упражнение предписывает «красным драконом» (т. е. языком) 36 раз провести во рту по нёбу, зубам, щекам, накапли-

---

[8] Возможно, ладонью одной руки следует обхватить кулак другой руки, как это положено в классической позе для медитации.

вая таким образом «священную воду» (слюну), затем прополоскать этой слюной 36 раз рот, а затем тремя глотками сглотнуть ее со звуком «гу-гу», имитируя бурлящую воду. После этого будет «ощущение огня» (в сердце?) [9].

Четвертое упражнение — растирание почек. Задержав дыхание, потереть руки, пока не потеплеют. После этого обеими руками растирать поясницу не менее 36 раз. Затем руки убрать, сжать плотно кулаки. Снова задержать дыхание, сосредоточиться, огнем сердца зажечь «поле киновари» (очевидно, имеется в виду нижнее «поле киновари»). «Когда почувствуете жар в поле киновари, переходите к следующему упражнению» [17, с. 101—107; 25, с. 419].

Даосские врачи полагали, что некоторые болезни можно излечивать потением. Для этого они рекомендовали комплекс упражнений «пять животных», разработку которого приписывают знаменитому хирургу Хуа То (II в.), хорошо осведомленному, компетентному врачу, посвященному также и во многие даосские секреты.

Больному предписывалось в зависимости от его заболевания исполнить одно из упражнений, приняв позу какого-либо из пяти животных: тигра, медведя, оленя, обезьяны или птицы.

Приведем описание упражнения «тигр»: задержать воздух, наклонить вперед голову, плотно сжать кулаки и принять свирепую позу тигра [10]. Руками следует медленно поднимать воображаемую огромную тяжесть. Пока тело находится в вертикальном положении, следует «запереть» воздух, а затем сглотнуть его и провести вниз в брюшную полость, заставив тем самым «священный воздух» переместиться сверху вниз и произвести в брюшной полости звук, подобный грому. Это упражнение предписывалось сделать семь раз. Считалось, что оно приводит в гармонию воздух и пульс и предотвращает все сто болезней.

Упражнение «обезьяна» предписывалось делать следующим образом: остановить дыхание, принять позу обезьяны, взбирающейся на дерево. Рука словно бы держит плод, ступня поднята. На пятке другой ноги повернуться и заставить «священный воздух» циркулировать, удерживая его в брюшной полости (очевидно, в нижнем «поле киновари»), до тех пор, пока не выступит пот.

Комплекс для четырех времен года состоит из 24 упражнений, соответствующих 24 сезонам, которые начинались первого и пятнадцатого числа месяца. Упражнения названы по наименованиям соответствующих сезонов. Например, первая половина первого месяца называется «начало весны», а первая половина второго ме-

---

[9] На рисунке, иллюстрирующем это упражнение, практикующий изображен с поднятыми вверх руками [17, с. 105; 25, с. 420].

[10] На рисунке, иллюстрирующем это упражнение, практикующий стоит, слегка расставив ноги, вытянув вперед руки, наклонив вперед плечи и полуприсев [17, с. 113].

сяца называется «пробуждение насекомых». Так же называются и упражнения, которые надлежало выполнять в эти отрезки времени. Весь комплекс подразделен, кроме того, на четыре группы, соответственно временам года.

Главным органом трех весенних месяцев даосы считали печень, а ее символом — дракона. Главным органом трех летних месяцев считалось сердце, а красная птица была его символом. Главным органом осенних месяцев были легкие, а символом — тигр. Почки считались главными во время зимних месяцев, а символом была черепаха, обвитая змеей. Соответственно в каждое из четырех времен года и дополнительно к основным 24 упражнениям следовало выполнять еще упражнения, направленные на укрепление органа, доминировавшего в данное время года.

Вот несколько примеров из этого комплекса (большинство упражнений выполнялось сидя).

Сесть, скрестив ноги. Закрыть ладонями уши. Локти расставить. Делать наклоны вправо и влево «трижды по пять» раз (очевидно, имеется в виду, что надо сделать наклоны в одну сторону пять раз, затем пять раз в другую сторону, и повторить все это три раза). Затем постучать зубами, подышать, сглотнуть слюну. Тут же перечислялись болезни, от которых излечивает выполнение этого упражнения. В данном случае это ревматизм, астма, одышка и т. п. Описанное выше упражнение надлежало выполнять с пятнадцатого дня восьмого месяца и до конца его.

С первого до пятнадцатого дня одиннадцатого месяца предписывалось выполнять следующее упражнение: стать прямо, колени напрячь, руки отвести в стороны и поочередно топать ногами, каждой по семь раз, повторив смену ног пять раз. После этого постучать зубами, подышать, сглотнуть слюну. Перечислены многие болезни, такие, как астма, кашель, ухудшение зрения, чувство страха, сухость во рту, желтуха и т. д.

Тигр почитался китайцами царем диких зверей, сильнейшим среди четвероногих. Они верили, что он живет тысячу лет, а достигнув возраста в пятьсот лет, делается белым. Когти тигра и пепел от шкуры носили в качестве амулета. Понятно поэтому, что упражнениям комплекса «тигр» даосы придавали важное значение. Упражнение из этого комплекса, называвшееся «тигр, прыгающий в горах», предписывало сделать 24 прыжка в разных направлениях, возвращаясь при этом после каждого прыжка в исходное положение. Упражнение «тигр выходит из пещеры» предписывало передвигаться на четвереньках вперед и назад по 12 раз в каждом направлении. Упражнение «изогнувшийся тигр» рекомендовало сделать 24 раза подряд стойку на руках, свободно согнув ноги в коленях.

Дракону, также почитавшемуся китайцами, был посвящен другой специальный комплекс, состоявший из 12 упражнений: «дра-

кон бьет лапами по земле», «дракон качает хвостом», «дракон трет голову», «дракон боится огня» и т. п.

Существовал еще комплекс, где каждое упражнение было названо именем одного из даосских божеств или бессмертных и сопровождалось принятием различных лекарственных средств, рецепт которых приводился тут же. Так, упражнение «Ли Тегуай указывает Путь» предписывалось для лечения паралича. Приняв устойчивое положение, надлежало поднять правую руку, указывая ею вправо. Взгляд следовало направить при этом влево. Сделать 24 глотка[11], заставляя воздух циркулировать. После этого сделать небольшой шаг вперед левой ногой, посмотреть направо, затем налево. Сделать 24 глотка, заставив воздух циркулировать. После этого сделать шаг вперед правой ногой.

Для иллюстрации приведем рецепт «порошка, приводящего в гармонию воздух», который надлежало принимать, выполняя описанное выше упражнение: смешать равное количество (примерно по 4 г) хвойничка, линдеры, плеуроспермума, корня дудника, эглы, апельсиновой кожуры с солодкой, сушеным имбирем, ширококолокольчиком (около 2 г каждого). Принимать с кипяченой водой, настоенной на 3 ломтиках имбиря.

Упражнение «Бессмертная Хэ Сяньгу поднимается на небо» выполнялось сидя: слегка наклонившись, следовало руками обхватить колени на уровне пупка. Поднимать и опускать с силой попеременно правую и левую ноги девять раз. Заставить воздух циркулировать, сделав 24 глотка.

Выполняя это упражнение, следовало пить очень соленую воду[12], чтобы вызвать рвоту. Считалось, что это упражнение помогает при почечных коликах, избавляет от камней.

От камней и песка в почках даосы рекомендовали также другое упражнение из этого цикла — «Бай Юйчань подобно тигру хватает пищу». Выполнялось оно так: лежа на животе, с силой поднять вверх руки и ноги. Двенадцатью глотками заставить воздух циркулировать, затем двигать руками и ногами «трижды по пять» раз, соответственно правой ногой и рукой, а затем левой рукой и ногой. После этого сесть строго вертикально, сделать 14 глотков, чтобы заставить воздух циркулировать. При этом упражнении предписывалось пить лекарство, которое изготовлялось из красной глины и квасцов, которые надо было истолочь, смешать с холодной водой, дать осесть и принимать.

Для лечения люмбаго, болей в брюшной полости и в ногах даосы рекомендовали упражнение «Цао Гоцзю снимает сапоги». Надлежало стать устойчиво, поднять правую руку, как бы соби-

---

[11] Возможно, речь идет о приеме лекарства.

[12] Соленую воду даосы рекомендовали не только пить: в одном из рецептов предписывались ванны из соленой воды.

раясь влезть на ограду. Левая рука при этом свободно свисает. Поднять правую ногу, сделать шаг в воздухе, не опуская ее на землю и оставшись стоять на левой ноге. Заставить воздух циркулировать 16 раз. Те же движения выполняются и в другую сторону — левой рукой и ногой.

Для восстановления сил предписывался отвар, приготовленный по следующему рецепту: взять по 4 г горичника, плеуроспермума, атрактилиса, корня дудника, ариземы, лигустинума, «божественной закваски», по 3 г кардамона, ломоноса, коры кассии, добавить 3 ломтика имбиря [17, с. 112—117, 143—160, 184, 216—219].

Многие предписания и рецепты даосов остаются темными. Несмотря на обширную литературу, освоение этих методов предусматривало наличие наставника, учителя, который разъяснял бы, как следует выполнять то или иное упражнение, проверял ощущения, которые возникали в результате их выполнения, контролировал общее состояние больного и ход лечения.

Наличие наставника было обязательно и в овладении иным типом гимнастических упражнений — для укрепления тела, накапливания силы, овладения боевыми и оборонительными приемами, словом, внешними способами, или стилями. Даосские монахи (как, впрочем, и буддийские) регулярно тренировались, овладевали целым рядом приемов, которые помогали им в случае надобности одолевать физически более сильного или численно превосходящего противника. Не останавливаясь здесь на этой стороне даосской практики, перейдем к рассмотрению еще одного способа, с помощью которого даосы надеялись достичь бессмертия, а именно — сексуальной практики.

Хорошо известно, что даосизм не запрещал своим последователям-мирянам иметь семью и детей. Интимные отношения людей они рассматривали в свете теории *инь-ян* как связанные с механизмом вселенной, с великим ритмом природы и повторяющими великое единение сил *инь* и *ян*, в данном случае — соединение Неба и Земли. Целибат противен естественному закону природы, поскольку все в природе имеет свойства либо женские, либо мужские, т. е. относится либо к стихии *инь*, либо к стихии *ян*. Более того, даосы считали, что «питание жизни с помощью *инь* и *ян*», или «соединение *инь* и *ян* для питания жизни» (*инь ян ян шэн чжи дао*), является одним из важных средств — наряду с другими — для достижения бессмертия. Даосский сексуальный мистицизм развивался на благодатной почве китайского общества, в котором семейные отношения были одной из норм конфуцианской морали, а продолжение рода — святой обязанностью каждого китайца. Неудивительно поэтому, что уже в глубокой древности существовала обширная литература, посвященная проблемам интимных отношений людей. До нас дошли лишь названия некоторых сочинений. Однако ряд трактатов более позднего времени

сохранился в собрании медицинских сочинений «И синь фан» («Основные лечебные предписания»), составленном в конце X в. японским врачом Тамба Ясуори и изданном в Японии в 1854 г. Собранные тексты стали предметом исследования китайского ученого Е Дэхуэя, который в 1914 г. закончил публикацию как самих текстов, так и результатов своих исследований. Среди фрагментов, собранных Е Дэхуэем, есть «Су нюй цзин» («Книга Чистой девы»). «Сюань нюй цзин» («Книга Таинственной девы»), «Дун сюань цзы» («Книга Постигшего таинственное»), «Юй фан би цзюе» («Тайны яшмовых покоев»), а также «Тянь ди инь ян цзяо хуань да лэ фу» («Ода великой радости соединения инь-ян Неба и Земли»), написанная Бо Синцзянем, братом прославленного танского поэта Бо Цзюйи.

В подобных сочинениях довольно трудно провести четкую грань, разграничивающую рекомендации даосских мистиков, направленные на поиски бессмертия, и дидактические наставления, регулирующие интимные отношения людей. О живучести предписаний и идей, изложенных в этих трактатах, можно судить по замечанию Дж. Нидэма о том, что популярные версии некоторых из них до недавнего времени еще были в обращении в библиотечках разносчиков или же передавались из рук в руки приватно. Кроме того, один даос в Чэнду [13] на вопрос, сколько народу следует этим предписаниям, ответил: «вероятно, более половины мужчин и женщин Сычуани» [27, с. 147].

Главной целью упражнений для «питания жизни с помощью *инь* и *ян*» было сохранение возможно большего количества семенной жидкости *цзин*, приобретение жизненной энергии партнера. В «Юнь цзи ци цян» говорится, что семенная жидкость содержится в семенных пузырьках («домах», «комнатах» *цзинши*) в нижнем «поле киновари». В соответствующей части женского организма собирается менструальная кровь. Согласно предписаниям даосских авторов, с помощью сексуальной практики надлежало увеличить количество жизнетворного *цзин* и всячески избегать расходовать, а тем более утратить его. Считалось, что систематическое питание силы *ян* в мужчине за счет силы *инь* в женщине обеспечивает мужчине здоровье, долголетие и дитя мужского пола. Соответственно здоровья и долголетия достигает женщина, питающая свою силу *инь* за счет силы *ян* мужчины.

В даосской литературе немало рассказов о людях, достигших бессмертия в результате овладения тайнами сексуальной практики. В одном из рассказов «Ле сянь чжуань» («Жизнеописания выдающихся бессмертных») повествуется о некой Нюй Цзи, торгующей вином. «Случилось одному бессмертному, проходя мимо ее дома, выпить ее вина; в залог уплаты он оставил ей „Книгу

---

[13] Дж. Нидэм жил в Сычуани во время второй мировой войны.

чистой девы" в пяти свитках. Открыв и познакомившись с его книгой, Цзи нашла в ней советы относительно питания жизненного принципа и интимного союза. Цзи тайком переписала главные из них, а затем, устроившись в отдельном доме, стала добрым вином залучать туда молодых парней и оставлять их ночевать, дабы на практике испытать книжные предписания. Так продолжалось 30 лет, лицо ее все молодело, словно было ей только 20. После многих лет появился тот же бессмертный. Он шутливо заметил Цзи: „Без учителя похищающий *дао* даже с крыльями не улетит". Тогда она оставила семью и последовала за бессмертным. Никто не может сказать, куда они ушли» [11, с. 125]. Заметим попутно, что в этом отрывке мы находим подтверждение сказанному нами выше о чрезвычайно важной роли, которая отводилась даосами наставникам. И здесь женщина, овладев тайной, не могла стать бессмертной самостоятельно. Лишь последовав за наставником, она могла рассчитывать обрести бессмертие.

Практикующим «питание жизненного принципа» соединением *инь* и *ян* даосские наставники предлагали два основных способа: coitus reservatus и «возвращение семени» (*хуань цзин*).

Первый способ предполагал многократные coitus reservatus с непрерывным рядом партнеров для питания силы *ян* возможно большим количеством *инь*. Наиболее простая процедура из трактата «Юй фан чжияо» («Руководство для яшмовых покоев») приведена в работе А. Масперо. Тут описаны подготовительные ласки и техника любовного соединения, говорится об избавлении от всех болезней и продлении жизни того, кто способен в течение суток осуществить coitus reservatus на протяжении двенадцати копуляций, при этом следует сменить последовательно возможно большее число партнеров. «Если за одну ночь сменить десять партнеров, это высшая степень превосходства» [25, с. 385].

Другой способ («возвращение семени») заключался в том, чтобы в момент эякуляции надавить на уретру. При этом семенная секреция отводится в мочевой пузырь, откуда затем выводится с мочой. Даосские практики, однако, не подозревали этого. Они считали, что семенную жидкость можно заставить подняться вверх, чтобы питать ею мозг. Поэтому этот способ назывался еще «заставить семя вернуться и питать мозг» (*хуань цзин бу нао*).

Так же, как и дыхательные упражнения, описанные выше процедуры требуют предварительной подготовки и наставлений учителя. В небольшом сочинении V в. из антологии «Юнь цзи ци цянь» говорится, что приступать к этим занятиям надо «в день *кай* или *чу* первой декады месяца, когда они будут совпадать с днем *цзя-цзы* шестидесятидневного цикла в час живого воздуха после полуночи», при этом нельзя быть пьяным, грязным, отягощенным пищей, ибо нарушение этих условий порождает болезни.
 Необходимо «совершенной медитацией» отрешиться от всех посто-

ронних мыслей. После этого «мужчины и женщины могут практиковать метод вечной жизни». Практика эта объявлялась абсолютно секретной, «ее нельзя передавать никому, кроме мудрецов». Практикующие этот способ в соответствии с правилами, будь то люди молодые или старые, обретали энергию, становились сильными и здоровыми» [25, с. 386; 19, с. 199].

В период правления династии Тан были широко распространены различные руководства, посвященные сексуальным вопросам, написанные в дотанское и в танское время. Среди последних заслуживает упоминания медицинский трактат известного даосского врача Сунь Сымяо (601—682) «Цянь цзинь яофан» («Бесценные рецепты»), впервые напечатанный в 1066 г. и переизданный в 1307, 1544 и 1604 гг. Специальный раздел трактата был посвящен «здоровой половой жизни». В восемнадцати частях раздела автор излагал рекомендации, в целом совпадающие с прежними руководствами. Есть, однако, и новые элементы. Так, Сунь Сымяо обращает внимание на достижение мужчиной сорока лет, считая этот возраст поворотным пунктом в сексуальной жизни и для физического состояния в целом. «Когда мужчина достигает сорока лет, он вдруг замечает, что его потенция уменьшается... Пэн-цзу сказал: „Лечение одного человека за счет другого — вот истинное лечение“» [19, с. 193].

Для достижения того же эффекта «возвращения семени» Сунь Сымяо предлагает надавливать на акупунктурную точку *пинъи*, которая находится в одном *цуне* выше правого соска. В последней части раздела говорится о запретах. Например, для того, чтобы избежать бесплодия, рекомендовалось женщине остерегаться ртути, а мужчине — оленьего жира [19, с. 196, 197].

Мы рассмотрели некоторые наставления даосских врачей и учителей, в которых сексуальные отношения рассматривались как средство продления жизни, достижения бессмертия. Они не имели целью обзаведение потомством. Однако продолжение рода, рождение детей было, как уже отмечалось выше, обязанностью каждого члена общества. Понятно, что даосские трактаты не могли пройти мимо столь существенной стороны сексуальной практики. Они должны были отрегулировать наметившееся несоответствие между процедурами, рекомендуемыми для достижения высшей цели даосизма — бессмертия, и процедурами, необходимыми для продолжения рода. В трактатах «Дун сюань цзы», «Юй фан бицзюе» говорится, что поскольку при соединении *инь* и *ян* в результате эякуляции утрачивается эссенция *ян*, то ее надлежит компенсировать за счет впитания эссенции *инь*. Так, желающий обзавестись потомством даос должен был предварительно увеличить свою эссенцию настолько, чтобы расход ее не нанес ему вреда, не укоротил срок жизни. Пэн-цзу указывал, что необходимо питать эссенцию и дыхание, остерегаться частой эякуляции, для зачатия

ребенка вступать в интимную связь лишь через три-четыре дня после завершения менструального цикла. Мальчик, рожденный при этих условиях, будет наделен талантом, долголетием, известностью. Если же появится девочка, то она будет мудрой, добродетельной, выйдет замуж за знатного.

В «Юй фан бицзюе» приведен следующий диалог между Желтым императором и Чистой девой: «Правильный путь заключается в том, чтобы не извергать семени и сохранить его. Как нужно извергать семя, чтобы обзавестись ребенком?» — спросил Желтый император у Чистой девы. На это она ответила так: «Неодинаково это для сильных и слабых, для молодых и старых. Каждый мужчина должен регулировать извержение соответственно своей жизненной силе». Далее Чистая дева перечисляет возможности эякуляции мужчин различного возраста: сильные мужчины двадцати лет могут иметь эякуляцию дважды в день, а слабые — один раз; сорокалетние — один раз в три или в четыре дня (в зависимости от здоровья); пятидесятилетние — один раз в пять или в десять дней; шестидесятилетние — один раз в десять или двадцать дней; семидесятилетние — один раз в месяц, а слабые не должны вовсе терять эссенцию. Даос Лю Цзин дополняет: «Мужчина может позволить себе извергать семя весной один раз каждые три дня, летом и осенью — два раза в месяц. Зимой следует вовсе воздержаться от этого» [19, с. 146; 25, с. 383].

В более поздних сочинениях, например, в «Су нюй мяо лунь» («Сокровенные рассуждения Чистой девы»), написанном примерно в 1500 г., описанная выше процедура «возвращения семени» называется «заставить Желтую реку течь вспять» (*Хуанхэ нилю*).

Большое значение даосские рекомендации уделяли выбору партнеров. Зачастую эти указания были чрезвычайно противоречивы, но все сходились в том, что надлежит избегать тех, кто сам знает процедуру. Существенным считался возраст — наиболее ощутима польза от девушек 14—19 лет. Женщина старше 30 лет считалась непригодной, равно как и женщина младше 30 лет, но имеющая ребенка. Одни авторы рекомендуют выбирать красивых партнеров, другие не считают это существенным. В некоторых рекомендациях приводится целый перечень свойств и качеств, наличие которых желательно, а также перечень недостатков, обладательниц которых следует избегать. Согласно бессмертному патриарху Пэн-цзу, надо соблюдать три запрещения: нельзя «питать жизненный принцип с помощью *инь* и *ян*» во время больших ливней, сильного ветра, грома и молний, затмений и землетрясений — это запрет Неба. Запрет человека — при опьянении, отягощении пищей, чрезмерной радости или грусти, будучи в страхе или гневе. Запрет земли предписывал избегать мест, где есть гора, река, алтарь бога Земли, очаг. Нарушившие эти запреты заболеют, а дети,

 зачатые при этом, погибнут. Существовали дни, в которые запре-

щалось практиковать «питание жизни», в их числе дни *цзянь*, *по*, *чжи*, *дин*, последние дни лунного месяца, шесть дней *дин* и шесть дней *бин*, пятнадцать дней перед зимним и летним равноденствием, дни смены четырех времен года, шестнадцатый день пятого месяца, когда соединяются Небо и Земля.

Многочисленные наставления относительно выбора партнеров и множество запретов в зависимости от времени года и фазы луны, условий погоды и астрологической ситуации означали, что благоприятные случаи для соединения *инь* и *ян* не могли быть слишком частыми. Однако все эти запреты были обязательны для тех, кто стремился достичь бессмертия, и не соблюдались в семьях, в которых не ставили такой цели. Между тем учитель Дун-сюань [14] в своем руководстве предписывал соблюдать правильную космическую ориентацию и благоприятное время для соединения *инь* и *ян*. Так, весной надлежало ложиться головой на восток, летом — на юг, осенью — на запад, а зимой — на север. Четные дни месяца Дун-сюань полагал неблагоприятными для сексуального акта, а нечетные — благоприятными. Положительные часы, т. е. время от полуночи до полудня он считал благоприятными, а отрицательные, т. е. время от полудня до полуночи — вредными. Самыми благоприятными сроками он считал: весной дни, относящиеся к первоэлементу «дерево» (т. е. дни *цзя-и*), летом дни, относящиеся к первоэлементу «огонь»( т. е. дни *бин-дин*), осенью — дни, относящиеся к первоэлементу «металл» (т. е. дни *гэн-синь*), зимой — дни, относящиеся к первоэлементу «вода» (т. е. дни *жэнь-гуй*) [19, с. 133; 25, с. 400].

Наряду с описанными выше рекомендациями даосов относительно соединения *инь* и *ян*, питания жизни при помощи соединения *инь* и *ян* даосская сексуальная практика достижения бессмертия включала также коллективные оргиастические акции, которые назывались «истинное искусство уравнения воздуха» (*чжун ци чжэнь шу*) или «соединение воздуха» (*хэ ци*, *хунь ци*). Они практиковались со II в. по VII в. довольно широко. Из трактата «Сяо дао лунь» («Осмеяние даосизма»), написанного в середине VI в. Чжэнь Луанем, покинувшим лоно даосизма и перешедшим в буддизм, узнаем, что фестивали предназначались для очищения, «избавления от греха» (*ши цзуй*), проводились ночью в полнолуние и новолуние, после определенного периода поста. Церемония предусматривала ритуальный танец, который назывался «извивы дракона и игры тигра» и заканчивался иерогамией. Хотя после VII в. фестивалей уже не было, в даосских монастырях эта практика существовала вплоть до XI—XII вв., а среди некоторой части мирян — вплоть до недавнего времени. Такая живучесть этой тради-

---

[14] Дун-сюань цзы — учитель Дун-сюань, или Дун-сюань (VII в.), знаменитый врач, директор медицинской школы в Чанъани.

ции может быть объяснена поисками бессмертия, с одной стороны, и правилами сексуальной гигиены в полигамных семьях [15] — с другой. И в том и в другом случае даосские наставники выступали в роли наиболее компетентных советчиков и руководителей.

Даосы признавали исключительную важность роли женщины в достижении бессмертия, более того, они допускали, что и женщина, овладевшая тайнами питания жизни с помощью *инь* и *ян*, вполне могла достичь конечной цели. Существовало немало женщин-даосов, занимавшихся поисками бессмертия. Одной из них посвящена ода Хань Юя. Наконец, сама Сиванму, владычица Запада, согласно многочисленным легендам, достигла бессмертия благодаря именно тому, что питала свою силу *инь* за счет силы *ян*.

Описанные выше способы достижения бессмертия предполагали, что практикующие посвящают себя целиком и полностью конечной цели, для достижения которой они не жалеют ни сил, ни времени, и хотя им нужен мудрый наставник, основной упор делался на собственные силы для того, чтобы совершенствовать собственную природу, которая, как учили даосы, заложена в каждом человеке изначально и дана ему Небом. Алхимия — еще один способ, практиковавшийся даосами в поисках бессмертия и разделявшийся на два направления, резко отличавшихся одно от другого. Одно занималось совершенствованием природы человека, «выплавлением» пилюли бессмертия в теле самого человека и примыкало тем самым к разряду методов и процедур, описанных выше. («Внутренняя пилюля» (*нэй дань*), т. е. пилюля, выплавленная внутри тела.) Другое направление занималось выплавлением или приготовлением лекарств из различных растений, металлов, минералов, которые надлежало принимать для продления жизни и обеспечения вечной молодости; это «внешняя пилюля» (*вай дань*), т. е. пилюля, которую приготовили, а затем ввели в организм.

Существует огромная литература, посвященная различным аспектам алхимии, содержащая перечни эликсиров бессмертия, рецепты их приготовления и условия, соблюдение которых было необходимо для осуществления конечной цели, получения лекарства. Наиболее ранними из сохранившихся являются трактаты «Цань-тунци» Вэй Бояна (II в.) и «Баопу-цзы» Гэ Хуна (начало IV в.). В этих сочинениях, ставших священными книгами сторонников даосизма, прославленные учителя наставляли своих современников по самым различным вопросам, в том числе и по вопросам «выплавления» пилюли бессмертия внутри своего организма, равно как и о том, из каких веществ и как «выплавлять внешнюю пилю-

---

[15] Глава семьи среднего класса имел 3—4 жен, выше среднего класса — от 6 до 12, а знать — 30 и более жен и наложниц [17, с. 155].

лю», какой эффект можно ожидать от пилюли, «выплавленной» из того или иного исходного вещества.

Остановимся на рассмотрении внутренних средств или средств «выплавления внутренней пилюли». Вэй Боян считал их главными, а поглощение лекарств (*вай дань*) — дополнительным средством.

Сторонники внутренних средств в своих сочинениях употребляли множество темных выражений, иносказаний; зачастую терминология у них была различная, поэтому практикующие не могли овладеть этим способом в полной мере, изучая трактаты, а должны были получить необходимые разъяснения от наставника. В общих чертах практика заключалась в выплавлении «трех драгоценностей», или «трех цветков»: семени (*цзин*), воздуха (*ци*), мозга (*шэнь*), иначе: животной силы, жизненной силы, духа. Процедура предусматривала, во-первых, сохранение этих драгоценностей и, во-вторых, пополнение их. Даосы различали *цзин*, *ци* и *шэнь* «истинные» и «обычные». Понятно, что для достижения бессмертия речь могла идти только об «истинных» драгоценностях. Это изначальные элементы человека, его природы. «Выплавив» *цзин*, можно получить *ци*, «выплавив» *ци* — получить *шэнь*, «выплавив» *шэнь* — вернуться в пустоту, а вернувшись в пустоту, соединиться с *дао*. Ослабление же и исчезновение их приводит к болезни и гибели человека. Как же рекомендовали даосы сохранять и пополнять *цзин*, *ци*, *шэнь*?

Сохранение *цзин* подразумевало воздержание от растрачивания его. Здесь имеются в виду рекомендации Чистой девы, Дун-сюаня, а также Сунь Сымяо, предписывающие оптимальные варианты и частотность в зависимости от возраста. Пополнять *цзин* наиболее эффективно считалось с помощью сексуальной практики, питания *ян* за счет *инь*. Некоторые сторонники даосизма были против этих процедур, считая их безнравственными. Они рекомендовали подавлять низменные желания, не переутомлять глаза, уши, сердце, не гневаться, не допускать вспышек радости, т. е. быть бесстрастным и невозмутимым. Рекомендовалось есть простую пищу, побольше фруктов, овощей, не пить вина и отказаться от приправ и специй. Кроме того, можно было пополнять *цзин*, «выплавляя» *ци*, т. е. занимаясь гимнастикой и дыхательными упражнениями. Для «выплавления» изначального *цзин* «прежнего неба», заложенного в человеке Небом, предписывалось отрешиться от всех мыслей, погрузиться в концентрацию и медитацию. А затем, в процессе медитации «опустить огонь сердца в *дань тянь*». Некто Юань Ляофань считал простым следующий способ: поскольку *цзин* находится в почках, надо встать с постели в полночь, в час *цзы*, накинув одежду, сесть; потереть руки, чтобы нагрелись хорошенько, положить одну руку на «внешнюю почку», а другой рукой массировать пупок, тогда во «внутренней почке» (левой?) 

17 Зак. 214

будет накапливаться *цзин*, который расцветет в изобилии, если практиковать это долго [42, с. 140].

*Ци*, как и *цзин*, различают истинное (*чжэнь ци*) и обычное (*фань ци*). Первое — это изначальный воздух «прежнего неба», находящийся внутри человека, т. е. внутренний воздух. Второе — это воздух «последующего неба», им человек дышит, вдыхая его через нос и рот. Оба *ци* одинаково важны, поскольку, как сказано в «Баопу-цзы», «человек пребывает в воздухе, а воздух пребывает в человеке». Для их питания необходимо, во-первых, избавиться от всех сильных эмоций, вредящих *ци*, нарушающих его гармонию; во-вторых, необходимо гармоничное дыхание. Надо привести в гармонию обычное дыхание, а затем и истинное. Достигается это циркуляцией воздуха в процессе дыхательных упражнений, о которых уже говорилось.

«Выплавление» *ци* подразумевает «выплавление» истинного воздуха «прежнего неба» и обычного воздуха «последующего неба», при этом главное — это «выплавление» истинного *ци*. Вот как сказано о «выплавлении» истинного *ян* и истинного *ци* в стихах Ши Хэяна: «Когда луна кругла (т. е. в полнолуние), ступай в тихое место. Когда ветер коснется поверхности воды, в груди своей сбереги одну частичку. Тогда красное солнце познаешь сам по себе» [42, с. 142]. Несомненно, что речь здесь идет о поглощении *ци* ветра в определенное время и в определенном месте, видимо во время медитации, и о превращении этого *ци* в истинное *шэнь* — «красное солнце».

Дух *шэнь* — это главное в теле человека, «хозяин» его. Следует различать истинный дух или изначальный (*чжэнь шэнь*, *юань шэнь*) и обычный и познаваемый (*фань шэнь, ши шэнь*). *Юань шэнь* — это частичка священного света «прежнего неба». Питание духа предписывается начинать с его накопления, для этого необходимо успокоить дух, т. е. отрешиться от дум и стремлений, очистить сердце, охранять его, так чтобы его не потревожила никакая мысль, тогда дух спокоен, и сам по себе возникает, «выплавляется» истинный дух «прежнего неба». Таким образом, частичку священного света, находящуюся изначально в теле человека, надлежало сохранить, сберечь, а питая *цзин* и *ци* и тем самым *шэнь*, можно было добиться «выплавления» истинного *шэнь*, а в итоге и слияния с *дао*, образования «золотой пилюли», обретения бессмертия.

Как полагали даосы, «внутренняя пилюля» выплавляется в нижнем «поле киновари», которое считалось важнейшим из трех. Место его нахождения даосы точно не указывают, а говорят лишь, что расположено оно в «трех *цунях* ниже пупка», или в «двух *цунях* ниже пупка». Другое его название «океан воздуха», или «море жизненной силы» (*ци хай*). В нем хранится *цзин*, животная сила, а вовсе не *ци*, как можно было бы ожидать по названию.

*Ци* хранится в среднем «поле киновари», под сердцем. Сердце даосы называют «пурпурным дворцом» (*цзян гун*), поэтому среднее «поле киновари» называют также «пурпурным дворцом». Верхнее «поле киновари» даосы располагают между бровями, называют его «дворец нирваны» (*нихуань*), а также «океан мозга» (*нао хай*). В нем хранится *шэнь*.

В «Книге киновари» можно встретить следующие определения и наставления: «изначальное *ци* в сердце называется драконом, изначальное *цзин* в теле называется тигром», «дракон — это сердце, тигр — это почки», «сначала из *цянь* и *кунь* сделай тигель и печь, затем возьми лекарство ворона и лекарство зайца и вари» (ворон это *ян*, заяц — *инь*) [42, с. 152].

Как мы уже писали, сексуальной практике даосы придавали исключительное значение. В выплавлении «внутренней пилюли» питание *ян* за счет *инь* играло большую роль. Согласно терминологии сексуальной мистики, *ян* это *шэнь*, расположенный в верхнем «поле киновари» и называемый также одной из «трех драгоценностей, одним из «трех цветков», «трех лекарств». *Инь* — это *цзин*, расположенный в нижнем «поле киновари», изначальный ингредиент, из которого «выплавляют» *шэнь*. Вместе с *ци* они составляют остальные два цветка, два лекарства, две драгоценности. Соединение их в конечном итоге приводит к «выплавлению» *шэнь*, который представляется «красным солнцем». В многочисленных книгах о «выплавлении» пилюли авторы их иносказательно употребляли наименования металлов, минералов, триграмм и гексаграмм, подразумевая под ними различные органы тела, участки его, стихии и силы, заложенные Небом, процессы, происходящие в нем. А невежественные люди, понимая изложенное в трактатах буквально, плавили обычный свинец и ртуть, изготовляли лекарства и отравляли ими себя и других. Истинная же пилюля добывается в «поле киновари» из истинного *цзин* и истинного *ци* и называется «настоящим светом», «специальным светом», «изначальным светом», «возвращающей пилюлей» (*чжэн ян*, *чжуань ян*, *юань ян*, *хуань дань*). Такие выражения, как «девятислойный способ выплавления пилюли», «девять оборотов-плавок создают пилюлю», «семь возвращений, девять оборотов», «возвращающая пилюля девяти оборотов» и т. п., встречающиеся во множестве в даосских сочинениях, означают «возвращение к основе», «возвращение к истоку», а под этим, в свою очередь, подразумевается «возвращение истинного *цзин*, *ци* и *шэнь* к прежнему небу», т. е. слияние с пустотой, обретение бессмертия.

И на этом пути поисков бессмертия роль наставника велика. Ведь желающие достичь бессмертия — всего лишь смертные люди, им нелегко самостоятельно достичь цели. Наставления учителя приведут к ней скорее, и сил будет затрачено меньше. Ведь способов достичь бессмертия много, да и бессмертные бывают разные. 

«Сколько рангов бессмертных и сколько способов выплавления пилюли?» — спросил как-то Бай Юйчань у Чэнь Нихуаня. И получил такой ответ: «Существует три ранга бессмертных и три категории пилюль. Бессмертные на небе могут перевоплощаться и летать, ими могут стать люди высших достоинств; свинцом служит тело (почки?), а ртутью — сердце, водой служит спокойствие, а огнем — мудрость. В течение короткого времени конденсируется, в течение месяцев созревает. Это пилюля высшей категории. Ее нельзя определить, нельзя взвесить. Способ ее получения очень прост, передается сердцем, достичь результата очень легко. Бессмертные среди людей могут по своей воле входить и выходить, появляться и исчезать, ими могут стать люди средних достоинств; свинцом служит воздух-*ци*, ртутью служит дух-*шэнь*, огнем служит *у* (седьмой циклический знак, соответствует огню), водой служит *цзы* (первый циклический знак, соответствует воде). В течение ста дней сливается в единое целое, в течение трех лет обретает образ. Это пилюля средней категории. Хотя ее можно определить, взвесить ее нельзя. Способ ее приготовления сокровенен, чтобы овладеть им, необходимо получить устные указания наставника. Бессмертные на земле могут оставлять свое тело, ими могут стать обычные люди. Свинцом служит семя-*цзин*, ртутью служит кровь, водой служат почки, огнем служит сердце. В течение года завязывается, через девять лет усилия завершаются. Это пилюля низшей категории, ее можно определить и взвесить. Этот метод очень сложен, передается письменно, достичь успеха трудно» [42, с. 158—159].

Любопытно рассуждение Гэ Хуна о том, что для практикующего *дао* и желающего обрести бессмертие вовсе не обязательно оставлять занятия литературой и политическую карьеру, отказываться от радостей жизни. Как полагает Гэ Хун, для выдающейся личности не составляет труда совмещать оба занятия — заниматься «питанием жизни» приватно и посвящать себя общественным делам на службе. Такой человек преподает шесть конфуцианских книг обычным людям, а рецепты «питания жизни» — тем, кто может понять их. Он пребывает в мире, сколько ему захочется ради пользы своей стране и помощи своему поколению. Он может легко улететь на небо и стать бессмертным, стоит только ему захотеть. Такие люди принадлежат высшей категории. Люди, которые понимают, что они не могут совместить оба занятия, покидают арену общественной жизни и посвящают себя *дао* и *дэ*. Это люди второго класса. Гэ Хун приводит множество примеров, когда бессмертные совмещали поиски *дао* с деятельностью на общественном поприще [16]. Тут и Хуан-ди, и Лао-цзы, и Чжуан-цзы и многие

[16] Можно думать, что именно такой взгляд на вещи заставил Гэ Хуна разбить свой трактат на две части: «Внутреннюю», посвященную поискам бессмер-

другие [31, с. 33]. В целом же Гэ Хун, как следует из его трактата, полагал наиболее важным приготовление такого лекарства, прием которого обеспечил бы бессмертие, т. е. предпочитал «внешние способы». Поскольку на приготовление «великой» пилюли требуется много сил, времени и средств, он полагал нужным изготовлять и принимать лекарства не столь высокого качества, достаточные лишь для того, чтобы укрепить и поддержать здоровье практикующего, продлить его жизнь, дабы он имел возможность продолжать свои поиски «главного» лекарства. Кроме того, он считал, что практикующий должен овладеть способами, позволяющими ему избежать многих опасностей в горах, куда он должен направиться для «выплавления» эликсира жизни. Сексуальную практику, дыхательные упражнения, гимнастические упражнения и прием обычных лекарств Гэ Хун считал второстепенными средствами, которые могут лишь продлить жизнь, но не могут дать бессмертия.

В связи со сказанным выше о «внутренней пилюле» и ее «выплавлении» представляет несомненный интерес анонимное произведение XVII в. «Тай и цзинь хуа цзунчжи» («Учение золотого цветка великого единого») [29].

Заметно сильное влияние буддизма на создателя книги, хотя в целом она, несомненно, даосского толка. В ней рядом упоминаются даосские бессмертные учитель Люй-цзу, патриарх Пэн-цзу, с одной стороны, и тут же будда, бодхисаттвы — с другой. Одни процедуры описаны в буддийском духе, другие — в даосском. Параллельно употребляются даосские и буддийские термины, зачастую при описании одних и тех же упражнений, для определения одних и тех же понятий. Так, например, даосское нижнее «поле киновари» параллельно именуется его буддийским синонимом «центр среди условий». При всем том сочинение представляется нам даосским. В нем излагается даосская теория и практика питания изначальной природы человека посредством «выплавления изначального духа», превращения его в «золотую пилюлю» («золотой цветок»), которая затем сливается с пустотой, возвращается к «прежнему небу». Для этого рекомендуется осуществить циркуляцию света, для чего необходимо направить огонь сердца (т. е. *ци*) вниз в «поле киновари», где он должен соединиться с водой почек (т. е. *цзин*), после чего в процессе длительной практики и медитации на разных уровнях, это соединение будет порождать истинный свет, а затем появится и жемчужина. Для «выплавления» истинного света в центре «небесного сердца», которое находится между солнцем и луной, т. е. между глазами, для его кристаллизации и появления «золотой пилюли» (или «золотого цвет-

---

тия и, главным образом, выплавлению пилюли бессмертия, и «Внешнюю», посвященную различным проблемам общественной деятельности человека.

ка») необходимо наличие трех цветков: *цзин*, *ци* и *шэнь*, последовательное их превращение. Метод обратного течения семени *цзин* автор книги считает наиважнейшим для «выплавления золотой пилюли». Отмечается важная роль правильного дыхания.

Сказанного достаточно, чтобы увидеть, что в рассматриваемом сочинении излагается тот же способ «выплавления внутренней пилюли», что для достижения конечной цели рекомендуются те же промежуточные и вспомогательные процедуры: дыхательные упражнения, метод обратного течения (то же, что «возвращение семени и питание мозга»), концентрация и медитация, соединение *ци* и *цзин*, выплавление *цзин* и получение из него *ци*, затем, в свою очередь, образование из него истинного духа (*шэнь*), а из него «золотого цветка» (или «золотой пилюли»), слияние с пустотой, превращение в бессмертного.

В свете изложенного кажется весьма правдоподобным предположение Дж. Нидэма о том, что книга «Тай и цзинь хуа цзунчжи» является сочинением тайной даосской секты Золотая пилюля (Цзиньданьцзяо) [27, с. 144].

Сочинением другой тайной секты — Желтое небо (Хуантяньдао) — является «Баоцзюань о познании буддой Пу-мином конечного смысла недеяния» [1; 37], написанное примерно столетием раньше рассмотренного выше. В нем также представлено смешанное, буддийско-даосское вероучение, изложены рядом даосские и буддийские представления, почитаются равно буддийские и даосские божества. Однако само учение в нем не изложено так систематически и последовательно, как это сделано в «Тай и цзинь хуа цзунчжи».

Концепции, описания, термины рассеяны по всему тексту, даны очень кратко, буквально одной фразой, иногда даны лишь одни наименования. Тем не менее, они дают возможность составить некоторое представление о том, в каком русле течет мысль автора. Так, наряду с упоминанием различных сторон и положений даосизма и буддизма, не имеющих прямого отношения к теме статьи, в баоцзюань встречаются термины и представления, за которыми стоят процедуры и рекомендации, рассмотренные нами выше.

Главная цель учения, изложенного в «Баоцзюань о познании буддой Пу-мином конечного смысла недеяния», это спасение. Способы достижения спасения рекомендуются самые разнообразные. Это и даосские и буддийские способы и приемы, обеты и обряды, это и само приобщение к проповедуемому учению, и наставления мудрого учителя. Часто эти рекомендации перемешаны самым причудливым образом, так что достижение Чистой земли будды Амитабы оказывается вполне возможным при помощи даосской пилюли бессмертия. Здесь мы не будем говорить о путях спасения, предлагаемых буддизмом, а обратимся к тем, которые рекомендуются даосизмом и представлены в баоцзюань.

Так, по упоминаниям и описаниям можно видеть, что в баоцзюань рекомендовались такие способы спасения и достижения бессмертия, как дыхательная и двигательная гимнастика, сексуальная практика и «выплавление внутренней пилюли». Способ «возвращения семени и питания им мозга», почитаемый даосами наиважнейшим для обретения бессмертия путем сексуальной практики, в баоцзюань лишь называется, но никак не описывается. Более подробно рассказывается о «выплавлении золотой пилюли» в следующем стихотворении:

Совершенствуясь, необходимо
собирать прежнее небо,
[Тогда] множество семени и воздуха
проникнет в священную сокровенность.
Соединены четыре формы
в едином теле,
В истинном огне пяти первоэлементов
плавится золотая пилюля.
Стихии *инь* и *ян* сливаются —
только тогда это Путь.
Девица и младенец
вместе спят.
Слева синий дракон,
которого людям не покорить,
Справа белый тигр —
поистине, он свиреп.
Между ними оказался
истинный бессмертный,
Схватил обеими руками,
уложил их вместе.
Дракон исчез, чувство появилось,
тигр самоуспокоился,
Два начала соединились —
завязалась золотая пилюля.
Вверху золотой господин,
он *ян*-отец,
Внизу желтая госпожа,
она питает зародыш бессмертного.
[Благодаря ему] покинете пять первоэлементов,
а также и четыре формы,
[Исполнив] сорок восемь обетов,
превратитесь в мудрых и добрых.
Культивируя истину, питая природу,
Собирайте прежнее небо.
Множество семени и воздуха станет целостным.
Прозрачное тело просвечивать станет,
Четыре формы тогда завершатся.
В истинном огне пяти первоэлементов
Выплавится золотой бессмертный.
Синий дракон, белый тигр —
В них сокровеннейшее из сокровенных.

[37, с. 43—45].

В тексте много упоминаний о «золотой пилюле»: достаточно одного зерна «возвращающей пилюли», чтобы попасть в круг бес-

смертных; «золотая пилюля» сокрыта в девяти кругах плавления; с помощью «возвращающей пилюли девяти оборотов» можно достичь Яшмового пруда, т. е. обители бессмертия, и т. п. В приведенном отрывке достаточно четко представлена схема «выплавления золотой пилюли». Она плавится в истинном огне, который соединяется в гармонии с водой почек. «Младенец» и «девица» — стихии *ян* и *инь*, в то же время это аллегорическое наименование первых образований при «выплавлении возвращающей пилюли». Они появляются из ничего и являются как бы ростками, из которых затем развивается пилюля. «Синий дракон» — это ртуть, «белый тигр» — это свинец. Соединившись, они порождают пилюлю. «Золотой господин» — другое наименование свинца, в то же время здесь можно усматривать огонь сердца (т. е. *ци*) или истинный дух *шэнь*. «Желтая госпожа» это «сваха», которая соединяет в гармонии дракона и тигра. В то же время под этим может подразумеваться животная сила *цзин*, которая питает духовную силу *шэнь*, трансформируемую в дальнейшем в «зародыш бессмертного».

Приведем еще один отрывок из баоцзюань:

Достигший совершенства патриарх
    от заставы Вэйлюй
    поднялся к небу.
Во вторую стражу
    пребывал в покое, действовал по своей воле.
Сквозь Двойную заставу Цзяцзи
    проник в сокровенную пустоту.
Встретился истинный дух.
Осветил песчинки Ганга
    на самом дне ясно.
Сокровенную мысль —
    не ведают люди —
    искать в своем теле надо...
Во дворце Умин
    осветил черный терем.
Показалась его верхушка.
Серебряная река
    течет вниз.
Поистине сокровенно —
    глиняный котел, желтый двор,
    природа и судьба соединились.

[37, с. 24—26].

Этот отрывок иллюстрирует другой способ достижения бессмертия, рекомендуемый даосами,— при помощи дыхательных упражнений. Речь в нем идет о дыхательном цикле, при котором воздух перемещается из нижней части тела к голове, преодолевая на своем пути заставы, преграды. Это обеспечивает свободу, блаженство, т. е. качества, присущие бессмертным. На приближение к заветной цели указывает и «соединение природы и судьбы», достигаемое при «выплавлении золотой пилюли», которое осуществ-

ляется при содействии правильной циркуляции воздуха. Застава Вэйлюй, как полагали даосы, находится в области копчика. Двойная застава Цзяцзи — название прохода, расположенного у одиннадцатого позвонка и представлявшего собой второй проход на пути пилюли бессмертия. «Черный терем», вероятно, горло. «Дворец Умин» отождествить трудно. В теле человека, по представлениям даосов, два «дворца света». Один находится внутри головы между бровями и называется «верхний дворец света», другой расположен в месте, где заканчивается горло и называется «нижний дворец света». «Серебряная река» — другое наименование канала *думо*, проходящего внутри позвоночного столба. По ней проходит пилюля. «Глиняный котел» находится в нижнем «поле киновари»; это сосуд, в котором созревает пилюля. «Желтый двор» находится в центре человеческого тела, в среднем «поле киновари». По другой версии, существует три «желтых двора» — центр мозга, центр сердца и центр селезенки.

Подобного рода примеры можно было бы продолжить, но нам представляется, что приведенные отрывки достаточно убедительно демонстрируют хорошее знакомство автора баоцзюань с основными даосскими способами поисков бессмертия, которые он всячески рекомендовал и широко пропагандировал в своем сочинении (наряду, впрочем, с буддийскими).

Как известно, познание *дао* рассматривалось даосами как обретение бессмертия. Такой же смысл имело и познание «сокровенного» (или «темного») прохода (*сюань гуань*). Авторы трактатов избегали указывать точное место его расположения, говоря иногда, что находится он где-то между почками и пупком, а иногда помещая его между глазами. В книге «Тай и цзинь хуа цзунчжи» *сюань гуань* является другим наименованием «небесного сердца», «пространства прежнего неба», верхнего «желтого двора», а потому мы можем предположить, что он находится между бровями. В «Баоцзюань о познании буддой Пу-мином конечного смысла недеяния» не указывается, где расположен «сокровенный проход», хотя упоминания о нем есть («пусть каждый даст обет, получит указание сокровенного прохода», «повстречался истинный небожитель, разъяснил сокровенный проход»). Возможно, «указание сокровенного прохода» было частью обряда вступления в секту. Ведь известно, что во всех тайных сектах Китая «указание сокровенного прохода» наставником входило в обряд посвящения при приеме в секту [34, с. 66—67].

Из всего сказанного выше о «Баоцзюань о познании буддой Пу-мином конечного смысла недеяния» и «Учении золотого цветка великого единого» нам представляется возможным сделать вывод о том, что создатели этих средневековых сочинений (первое было написано во второй половине XVI в., а второе — во второй половине XVII в.) были хорошо знакомы с теорией и практикой



18 Зак. 214

поиска бессмертия, питания жизни, которые рекомендовались даосами за полтора-два тысячелетия до этого. Более того, они широко рекомендовали эти древние методы для спасения из бренного мира зла и несправедливости, что было конечной целью многих тайных сект Китая и, в частности, секты Желтое небо.

Нам хотелось бы познакомить читателей с современными китайскими оздоровительными и лечебными методами, основанными на описанных выше традиционных способах дыхательной и двигательной гимнастики. Что касается устойчивости традиционных навыков в сфере интимных отношений людей, то здесь можно напомнить свидетельство Дж. Нидэма середины 40-х годов текущего столетия, о котором мы говорили выше. Кроме того, проблема сексуальной жизни Китая с древности и вплоть до XVII в., устойчивость основных ее принципов стали темой обстоятельного труда голландского ученого Р. Х. ван Гулика, к которому мы и отсылаем интересующихся.

Способ лечения болезней при помощи дыхательных упражнений был разработан врачом китайской народной медицины Лю Гуйчжэнем и практиковался под его руководством в одном из санаториев курорта Бэйдайхэ, начиная с 1955 г. Затем он распространился по всему Китаю. Описания, приведенные в книге Лю Гуйчжэня, свидетельствуют, что этот метод — сплав целого ряда традиционных даосских комплексов дыхательной и двигательной гимнастики, почерпнутых автором из письменных источников, а также переданных ему даосскими наставниками, хранителями определенных направлений дыхательной или двигательной гимнастики. Среди них старый учитель Ли, более 20 лет практиковавший дыхательные упражнения, хранившиеся в тайне и передававшиеся от учителя к ученику. Ряд сведений Лю Гуйчжэнь получил от учителя Ян Чжэньцина, представителя школы Ян, широко известной на протяжении многих лет. Сам Лю Гуйчжэнь также обучался в свое время дыхательным и двигательным упражнениям.

Основываясь на традиционных комплексах, а также древних даосских дыхательных и двигательных упражнениях, таких, как *даоинь*, *нэйгун*, а также *шэнь хуси* «глубокое дыхание», *туна фа* «метод выдоха и вдоха», *цзин цзо хуси ян шэн фа* «метод питания жизни дыханием в тихом сидении», Лю Гуйчжэнь разработал дыхательные упражнения, которые он разделил на три комплекса. Это «лечебные упражнения» (*нэйян гун*), «укрепляющие упражнения» (*цянчжуан гун*) и «оздоровительные упражнения» (*баоцзянь гун*).

В книге Лю Гуйчжэня мы встречаем рекомендации, напоминающие те, что предписывались в древних даосских руководствах. Это касается и субъективных условий (отрешение от всяких волнений, беспокойств, забот, сохранение бодрого, хорошего настрое-

ния) и объективных (чистая, тихая комната, без лишних вещей), а также самих упражнений, которые можно выполнять сидя, лежа, стоя.

Для наглядности приведем описание одного из «лечебных упражнений»: приняв нужное положение, приступать к дыханию носом. Сначала одну-две минуты дышать обычно, затем — произнося про себя фразу, состоящую в начале занятий из трех слогов. При произнесении первого слога делают вдох, при произнесении второго — дыхание задерживают, при произнесении третьего — делают выдох. Постепенно количество произносимых слогов увеличивают, доводя их до девяти. При этом при произнесении первого слога делают вдох, последнего — выдох, при произнесении промежуточных слогов дыхание задерживается. При вдохе кончик языка должен упираться в нёбо. Подержав его в таком положении некоторое время, опустить, одновременно выполняя выдох. Дышать надо естественно, свободно [35, с. 7—8].

Важной процедурой при выполнении дыхательных упражнений является концентрация внимания на нижнем «поле киновари», как и в упражнениях, рекомендовавшихся даосскими наставниками, о которых мы говорили выше. Следующий этап — научиться медитировать, «погружаться в покой». Это требует продолжительной тренировки и терпения.

Лечебные и оздоровительные комплексы, по свидетельству доктора Лю Гуйчжэня, эффективны при многих заболеваниях, в том числе при язве желудка и двенадцатиперстной кишки, опущении желудка, хроническом несварении, неактивной форме туберкулеза легких, невралгических заболеваниях кожи, рубцовых образованиях, неврастении, первичной гипертонии и т. д.

В некоторых случаях доктор Лю Гуйчжэнь рекомендует сопровождать дыхательные упражнения приемом лекарств, иглоукалыванием, массажем.

Некоторые упражнения «оздоровительного комплекса» очень близки дыхательным упражнениям из древних даосских руководств. Так, например, упражнение для ушей, выполняемое для избавления от шума в ушах, головокружения, головных болей, профилактики потери слуха, представляет собой не что иное, как «игру на небесном барабане», часто фигурирующую в даосских рекомендациях. Это же относится и к упражнению для укрепления зубов, при котором следует, сосредоточившись, стучать зубами (не слишком сильно), а также к упражнению для языка, при котором языком следует собирать во рту слюну, омывать ею рот, а затем сглатывать тремя небольшими глотками, проводя слюну в нижнее «поле киновари». Считается, что эта, знакомая нам по даосским руководствам, процедура избавляет от горечи во рту, от оскомины, боли в горле, увлажняет желудочно-кишечный тракт и способствует пищеварению [35, с. 49].

Для улучшения сна, аппетита, работоспособности Лю Гуйчжэнь рекомендует воспользоваться двумя способами, полученными им от даосского учителя Ли. Это «способ девятикратного дыхания» и «способ удержания воздуха в поле киновари» [35, с. 57].

Как видно из сказанного, в современном Китае находят самое широкое применение лечебные и оздоровительные методы, модифицированные рекомендации, почерпнутые из древнекитайских даосских трактатов. В ряде случаев процедуры почти не претерпели никаких изменений.

В последнее время на Западе большое распространение получили различные китайские и японские системы (*тайцзи цюань*, *даоинь*, каратэ, айкидо, кэмпо и т. д.), включающие как боевые, так и оборонительные приемы. Некоторые комплексы упражнений называются *гунфу*, что не совсем правильно, поскольку такого рода упражнения в Китае называются *ушу* «военное искусство» или *гошу* «национальное искусство».

Выше мы уже говорили о роли *гунфу*, *даоинь*, *нэйгун* как оздоровительной гимнастики. Этим, однако, значение их не исчерпывается.

Возникновение *гунфу* легенды относят ко времени, когда Желтый император боролся с рогатым чудовищем Чию. Связывают его также с борьбой, при которой противники были в шлемах с рогом, которым они должны были на потеху зрителям забодать друг друга насмерть. Допускалась оборона лишь в форме блоков и работы ногами.

Военное искусство упоминается в «Чунь цю», «Ли цзи», «Ши цзине», «Лунь юе». Однако на развитие внутренних, или «мягких» стилей *гунфу* оказала решающее влияние даосская теория недеяния, с ее невмешательством в естественный ход природы, событий, равно как и даосские дыхательные упражнения. Поначалу военное искусство было занятием привилегированных классов. Затем боксом, борьбой стали заниматься и простолюдины. Многие даосские монахи стали мастерами борьбы без оружия. Появились различные комплексы двигательных упражнений (например, комплекс «пять животных», приписываемый Хуа То). Целый этап связывается с именем основателя чань-буддизма Бодхидхармы (527 г.) и монахами монастыря Шаолинь, где он обосновался. С новым стилем внутренней системы связывают имя знаменитого сунского полководца Юе Фэя (1103—1142). В дальнейшем шаолиньские формы бокса испытали влияние даосского монаха Чжан Саньфэна, жившего во времена правления династии Южная Сун (1127—1279). Традиционно считается, что именно он создал *тайцзи цюань*, одну из наиболее популярных в настоящее время форм внутреннего стиля.

Согласно легенде, император призвал Чжана помочь ему справиться с врагами. Во сне Чжану явился бессмертный и открыл

секрет, который дал ему возможность голыми руками одолеть более ста противников. По другой версии, однажды во дворе монастыря Чжан Саньфэн увидел битву змеи и журавля. Журавль атаковал змею, но она каждый раз увертывалась. Наблюдая это, Чжан понял, что увидел воплощенную в жизни даосскую идею одоления, достижения победы путем уступок.

В период правления династии Цин даосские и буддийские монахи предоставляли убежище в монастырях сторонникам восстановления минской династии. В результате репрессий монахи перебирались в южные, более безопасные районы, что привело к распространению *гунфу*, овладению его тайнами сравнительно большого числа простых людей. *Гунфу* входило в систему подготовок в тайпинской армии, не обошли его своим вниманием и *ихэцюани*.

Дыхательные упражнения, рекомендуемые последователями *гунфу*, заимствованы из даосских руководств и предписывают «дыхание *дань тянь*», т. е. брюшное, когда диафрагма подвижна. Вот пример описания: принять позу «всадника». Сосредоточиться на *дань тяне*. Дышать через нос, глубоко, диафрагмой, грудная клетка должна оставаться неподвижной. Сначала следует сделать три выдоха через рот, затем дышать только носом. Язык следует держать у нёба. Одежду, пояс расслабить и т. п. [16].

Как видим, правильное дыхание, и в этих упражнениях играет наиважнейшую роль. В целом же медитация, дыхательные и двигательные упражнения имели в виду достичь единства духа и тела, избавить тело от болезней, укрепить его, что мыслилось возможным в результате следования законам природы, достижения гармонии с природой.

Подводя итог изложенному, нельзя не заметить, что устойчивость традиций донесла из глубины веков целый ряд положительных знаний из области китайской народной медицины, фармакологии, гигиены, зачатки современной химии, которые «законсервировались» в даосских рекомендациях, наставлениях, процедурах, прикрытые слоем мистики и суеверий.

1. Баоцзюань о Пу-мине. Издание текста, перевод с китайского, исследование и комментарий Э. С. Стуловой. М., 1979. (Памятники письменности Востока, LVI).
2. Беттани и Дуглас. Великие религии Востока. М., 1899.
3. Васильев В. П. Религии Востока: конфуцианство, буддизм и даосизм. СПб., 1873.
4. Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970.
5. Грубе В. Духовная культура Китая. СПб., 1912.
6. Кычанов Е. И. Жизнь Темучжина, думавшего покорить мир. М., 1973.
7. Мюллер М. Религии Китая. СПб., 1901.
8. Панов А. Г., Беляев Г. С., Лобзин В. С., Копылова И. А. Аутогенная тренировка. Л., 1973.
9. Попов П. С. Китайский пантеон.— Сборник Музея по Антропологии и Этнографии Императорской Академии Наук. Т. 6. СПб, 1907.

10. Смирнов Б. Л. Санкхья и Йога.— Махабхарата. Кн. 7. Вып. 2. Послесловие. Ашхабад, 1963.
11. Роль традиций в истории и культуре Китая. М., 1972.
12. Шуцкий Ю. К. Китайская классическая «Книга перемен». М., 1960.
13 Юар П., Ван М. К изучению древней китайской медицины.— Из истории науки и техники в странах Востока. Вып. 3. М., 1963.
14. Chikashige Masumi. Oriental Alchemy. Tokyo, 1936.
15. Davis T. L., Ch'ên Kuo-fu. The Inner Chapters of Pao-p'u-tzû.— «Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences». Vol. 74, 1941, № 10.
16. Dennis F., Simmons P. The Beginner's Guide to Kung-fu. L., 1976.
17. Dudgeon J. Kung-fu or Tauist Medical Gymnastics.— The Beverages of the Chinese. Tientsin, 1895.
18. Groot J. J. M. de. The Religious System of China. Leiden, 1892—1910.
19. Gulik R. H. van. Sexual Life in Ancient China. Leiden, 1961.
20. Lessa W. A. Chinese Body Divination. Los Angeles, 1968.
21. Liu Ts'un-yan. The Penetration of Taoism into the Ming Neoconfucianist Elite.— «T'oung Pao». Leiden. Vol. 57, 1971, livr. 1—4.
22. Luk C. The Secrets of Chinese Meditation. L., 1964.
23. Maspero H. Les procédés de «Nourir le principle vital» dans la religion taoiste ancienne.— «Journal Asiatique». Vol. 229, 1937.
24. Maspero H. Le Taoïsme. P., 1950.
25. Maspero H. Le Taoïsme et les religions chinoises. P., 1971.
26. Morse W. R. Chinese Medicine. N. Y., 1934.
27. Needham J. Science and Civilisation in China. Vol. 2. Cambridge, 1956; Vol. 5. P. II, 1974; P. III, 1976.
28. Sivin N. Chinese Alchemy as a Science.— «Transactions of the International Conference of Orientalists in Japan», № 13, 1968.
28a. Veith I. (tr.). Huang ti nei ching su wen: The Yellow Emperor's Classic of Internal Medicine. Ch. 1—34. Baltimore, 1949.
29. Wilhelm R., Yung C. G. Das Geheimnis der Goldenen Blüte. München, 1929.
30. Wu Lu-ch'iang, Davis T. L. An Ancient Chinese Alchemical Classic. Ko Hung on the Gold Medicine and on the Yellow and the White.— «Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences». Vol. 70, 1935, № 6.
31. Гэ Хун. Баопу-цзы.— Серия «Чжуцзы цзичэн». Т. 8. Шанхай, 1954.
32. Дай Юаньчан. Даосюе цыдань (Даосский словарь). Тайбэй, 1971.
33. Дай Юаньчан. Сяньсюе цыдянь (Словарь сянь-даосизма). Тайбэй, 1970.
34. Ли Шиюй. Сяньцзай Хуабэй мими цзунцзяо (Современные тайные религии на севере Китая). Чэнду, 1948.
35. Лю Гуйчжэнь. Цигун ляофа шицзянь (Практика лечения дыхательной гимнастикой). Баодин, 1958.
36. Кандэмоу. Фаго лян вэй сяньчжэ дуйюй даоцзя сысян-ды каньфа — Хэлань хэ Маболэ (Кальтенмарк. Точка зрения двух французских ученых — покойных Гранэ и Масперо — по поводу даосской идеологии.— «Китаеведение», спец. выпуск «Даосизм»). Токио, 1968.
37. Пу-мин жулай увэй ляо и баоцзюань (Баоцзюань о познании буддой Пуминoм конечного смысла недеяния). [Б. м.], 1599.
38. Сюй Дишань. Даоцзяо ши (История даосизма). Т. 1. Шанхай, 1934.
39. Тайцзицюань юньдун (Спортивный комплекс тайцзицюань). Пекин, 1962.
40. Фу Циньцзя. Чжунго даоцзяо ши (История даосизма в Китае). Шанхай, 1937.
41. Хуан-ди нэйцзин сувэнь (Простые вопросы к Канону Хуан-ди о внутреннем). Пекин, 1956.
42. Чжоу Шаосянь. Даоцзя юй шэньсянь (Даосы и бессмертные). Тайбэй, 1970.

Статья завершена в 1975 г.; в ней не учтены работы, вышедшие позже.

Э. С. Стулова

# ДОКЛАД ЦИНСКОГО ЧИНОВНИКА ИМПЕРАТОРУ

1796 год начался пышной и беспрецедентной в истории Китая церемонией отречения императора, правившего под девизом Цянь-лун, от престола в пользу своего пятого сына Юн-яня, провозгласившего девиз правления Цзя-цин (1796—1820). Цянь-лун объяснял свое отречение тем, что не может править дольше своего прославленного деда императора Кан-си, державшего бразды правления 61 год. На деле «экс-император» сохранил за собой всю полноту власти, а точнее, все государственные дела остались в ведении его фаворита Хэ-шэня[1]. Последние годы XVIII в. ознаменовались упадком цинской династии, о чем свидетельствовали разложение и коррупция, царившие в правящих кругах, ухудшение экономического положения страны, ослабление армии, усиление эксплуатации народа. Ответом на это были многочисленные выступления широких народных масс, самым крупным среди которых явилось восстание под руководством тайной секты Белый лотос. Первое открытое выступление произошло 15 февраля 1796 г. (через неделю после отречения Цянь-луна)[2]. Восстание охватило шесть центральных и северо-западных провинций: Хубэй, Хунань, Хэнань, Сычуань, Шэньси, Ганьсу — и было с большим трудом подавлено лишь в 1804 г. Успехи повстанцев объяснялись, наряду с поддержкой широких народных масс, еще и слабостью правительственного лагеря. Цинские полководцы часто не решались вступать в открытый бой с восставшими, предпочитая преследовать их отряды на значительном расстоянии, а то и попросту отсиживаться за стенами укреплений. Без зазрения совести, однако, «в докладах трону они всячески раздували успехи своих войск, нередко выдавая убитых ими пленных или местных жителей за „уничто-

---

[1] Хэ-шэнь (1750—1799), знатный маньчжур, любимец императора Цянь-луна. Оказывал огромное влияние на императора в течение последних 20 лет его жизни, вплоть до смерти императора. Занимал наиболее важные посты, фактически единолично управляя страной. Помощь ему оказывали родственники и приспешники, поставленные им на ключевые позиции. Хэ-шэнь беззастенчиво использовал свое положение для обогащения (при конфискации имущества после его ареста выяснилось, что его богатства не уступали императорским и равнялись национальному доходу за восемь лет). По своему произволу он мог возвысить или погубить того или иного чиновника, вызывая страх и ненависть окружающих. Подробнее о Хэ-шэне см. [32, с. 288—290, 369—373, 965—969; 37].

[2] Первый день 1796 г. (по лунному календарю) пришелся на 9 февраля.

женных в бою бунтовщиков"» [19, с. 87]. Кроме того, в цинской армии обычными явлениями были продажа чинов и должностей, взятки, присвоение офицерами солдатских денег и пайков. Все это вызывало недовольство в армии, ослабляло ее. Коррупция разъедала в еще большей степени и государственный аппарат. В последнее десятилетие XVIII в. достигла апогея деятельность клики Хэ-шэня[3], вызывавшая недовольство многих влиятельных сановников и самого императора Цзя-цина.

8 февраля 1799 г. скончался экс-император, и Цзя-цин поспешил отделаться от властолюбивого и могущественного временщика. Как обычно при смене правления, император Цзя-цин обнародовал традиционное приглашение всем чиновникам, имеющим право обращаться с докладом непосредственно к трону[4], высказываться по поводу состояния государственных дел и положения в стране, критиковать недостатки и злоупотребления, подавать советы. Вскоре императору был представлен доклад, в котором груп-

[3] Деятельность клики Хэ-шэня и выступления отдельных чиновников против произвола временщика обстоятельно рассмотрены в статье Д. С. Нивисона [37]. Все попытки ненавидевших Хэ-шэня избавиться от него кончились неудачей. Он ловко оправдывался перед покровительствовавшим ему императором (ходили слухи, что Хэ-шэнь побочный сын Цянь-луна), а выждав удачный момент, наносил ответный удар, расправляясь со своими оппонентами. Избавиться от него стало возможно лишь после смерти Цянь-луна.

[4] Правом обращаться с докладом непосредственно к императору среди столичных чиновников пользовались сановники в ранге не ниже помощника министра или заведующего ведомством, а также цензоры, как столичные, так и провинциальные, а среди провинциальных чиновников — наместники, военные и гражданские губернаторы, главные судьи. Назывались они *янь гуань* «говорящие (высказывающиеся) чиновники» и *цзянь чэнь* «укоряющие (критикующие) подданные». Обычно этим правом пользовались преимущественно цензоры. Остальные предпочитали дожидаться специального призыва императора *(чжао)* высказаться по тому или иному вопросу. *Сюцаям* и чиновникам не столь высоких рангов запрещалось подавать доклады трону. Они могли обратиться лишь к своему непосредственному начальству, которое передавало обращения подчиненных вверх по инстанции. Существовала тщательно разработанная классификация документов и порядок их оформления и подачи. Основные типы петиций — *тибэнь* (в них излагались различные гражданские дела местного значения) и *цзоубэнь* (в этой форме излагались более важные вопросы или личные дела). *Цзоубэнь* от столичных чиновников передавались императору через секретарей архива, которые каждый день на рассвете принимали их у дворцовых ворот. Петицию по личным делам надлежало подавать лично; исключение делалось для князей и лиц старше 60 лет. Секретари передавали петиции евнухам, которые подавали их императору. Цинские императоры ежедневно рано утром знакомились с представленными петициями и передавали их в военный совет со своей резолюцией. Иногда императоры в обычную процедуру вносили некоторые изменения. Так, одним из важных обвинений против Хэ-шэня было его распоряжение снимать копии с петиций императору Цянь-луну для представления их в военный совет. Император Цзя-цин отменил эту практику.

В случае, если чиновник обращался к начальству, и тем более к императору, не в той форме, которая предписывалась, нарушал субординацию, адресуясь к высшему начальству через голову своего непосредственного, дело его передавали в министерство наказаний для расследования и вынесения приговора [20, с. 524; 33, с. 41—61; 37, с. 220].

па цензоров обвиняла Хэ-шэня в целом ряде преступлений. Уже 12 февраля первый министр был арестован, а 22 февраля приговорен к смерти и покончил с собой[5]. Однако император не счел нужным наказывать также и приспешников Хэ-шэня. Такой компромисс не мог не вызвать недовольства крупных столичных и местных чиновников, многие из которых пострадали от козней клики Хэ-шэня. С критикой половинчатой политики императора выступил известный литератор и видный сановник, член академии Ханьлинь Хун Лянцзи, состоявший в тесной дружбе со многими непримиримыми врагами Хэ-шэня.

Остановимся несколько подробнее на личности Хун Лянцзи и его деятельности[6].

Хун Лянцзи (1746—1809) родился в деревне Цзосянхуацяоли уезда Янху округа Чанчжоу провинции Цзянсу в чиновничьей семье. Среди предков и родичей Хун Лянцзи было немало видных ученых и литераторов, занимавших важные посты. Сам Хун Лянцзи «ступил на стезю учености» очень рано: к четырем годам он уже знал 700—800 иероглифов и начал учить «Да сюе» и «Чжун юн». В возрасте пяти лет он учил «Лунь юй», а затем «Мэн-цзы», «Шицзин». К тринадцати годам были пройдены «Ли цзи», «И цзин», «Чунь цю», «Цзо чжуань». К этому же времени относятся и первые литературные опыты. Хун Лянцзи рано осиротел: ему было шесть лет, когда умер отец. Оставшись без средств к существованию, мать Хуна перебралась с детьми — двумя сыновьями и тремя дочерьми — в свой отчий дом, в семью Цзян. В 1768 г. Хун Лянцзи женился на своей двоюродной сестре, дочери старшего брата матери. В 1769 г. Хун сдал экзамены на степень сюцая[7]. Ему долго не удавалось получить следующую степень, трижды преследовала его неудача на провинциальных экзаменах (в 1770, 1771, 1774 гг.). В этот период Хун подружился со многими талантливыми молодыми людьми своего времени, среди которых были яркий поэт Хуан Цзинжэнь и крупный философ Чжан Сюечэн. Вместе с Хуан Цзинжэнем они служили в секретариате Чжу Юня,

---

[5] Эта поспешность объясняется личной неприязнью императора Цзя-цина к первому министру, фактически узурпировавшему власть и строившему козни против сановников, преданных Цзя-цину.

[6] Другие имена и прозвания Хун Лянцзи: Цзюньчжи, Чжицунь, Бэйцзян, Гэншэн. Последнее прозвище (Гэншэн — «Вновь рожденный») Хун Лянцзи взял после возвращения из ссылки.

Сведения о Хун Лянцзи почерпнуты нами из справочников, биографии *няньпу*, императорских указов, работ по истории и литературе Китая [19; 21; 31; 32; 35; 37; 40; 42; 43]. Оценку места и роли Хун Лянцзи в истории китайской литературы см. [21, с. 178—179].

[7] *Сюцай*, или *шэнъюань* — первая ученая степень, которую получали выдержавшие уездные экзамены. Следующую степень — *цзюйжэня* — получали сдавшие провинциальные экзамены, высшая степень — *цзиньши* присваивалась выдержавшим столичные экзамены. *Цзиньши* получали право стать членами академии Ханьлинь. Удачливыми кандидатами считали тех, кто получал степень *шэнъюаня* в

уполномоченного по образованию в провинции Аньхой. Позже Хун служил помощником Ван Цзе, уполномоченного по образованию в провинции Чжэцзян. Здесь в 1776 г. его застало известие о смерти матери. По истечении трехлетнего траура Хун Лянцзи отправился в Пекин, где получил место редактора в комиссии по составлению «Сыку цюаньшу». В следующем году (1780) Хуну, наконец, сопутствовал успех — он выдержал провинциальные экзамены и получил степень *цзюйжэня*. Однако, провалившись весной 1781 г. на столичных экзаменах на степень *цзиньши*, Хун Лянцзи поступил секретарем к губернатору провинции Шэньси Би Юаню и уехал в Сиань. Затем он служил в Кайфэне и Учане вплоть до 1790 г., когда после четырех провалов (в 1781, 1784, 1787, 1789 гг.) ему удалось сдать экзамен на степень *цзиньши* и стать членом академии Ханьлинь, получив должность редактора второго разряда (*бяньсю*). В 1792 г. Хун Лянцзи получил место помощника экзаменатора, проводившего провинциальные экзамены на степень *цзюйжэня* в столичной провинции Шуньтянь. С 1793 по 1795 гг. Хун служил в провинции Гуйчжоу инспектором просвещения. После возвращения в столицу Хун Лянцзи в 1797 г. был назначен в императорскую школу для великих князей, став наставником великого князя И-чуня. 12 апреля 1798 г. Хун отличился на квалификационном экзамене для высших столичных чиновников (*дакао*) [8]. Сочинения писались на три темы, утвержденные императором: ода «Лягушка в колодце», стихотворение «Весенний дождь обилен», доклад «О пресечении еретических учений» [9]. В докладе

24 года, *цзюйжэня* — в 30 лет, *цзиньши* — в 35 лет. Хун Лянцзи никак нельзя было считать удачливым, поскольку, сдав первый экзамен в 23 года, экзамен на степень *цзюйжэня* он выдержал в 34 года, а на степень *цзиньши* в 44, пройдя весь путь от *шэнъюаня* до *цзиньши* за 21 год.

Все, выдержавшие экзамены и получившие степень, должны были в обязательном порядке сдавать квалификационные экзамены для сохранения своего статуса. Самый важный из них — *суйши* — сдавался раз в три года. Не принявшие участия в трех *суйши* по неуважительным причинам (уважительной причиной считался траур) лишались своей степени.

[8] *Дакао* — квалификационные экзамены для высших столичных чиновников — членов академии Ханьлинь и чиновников канцелярии наследника. Проводились раз в несколько лет по указу цинских императоров. Темы сочинений давал сам император.

[9] Экзамены в период Цин состояли из трех частей. В начале правления маньчжуров первая часть экзамена включала три эссе на текст «Четверокнижия» и четыре — на другие классические книги. Вторая часть состояла из одного сочинения, одного доклада и пяти заключений, судебных приговоров. В третьей части предлагалось осветить пять тем по экономическим, политическим и другим актуальным проблемам управления. В дальнейшем в разное время исключали одни темы или перемещали их из одной части в другую. Время от времени поднимался вопрос об отмене сочинений на темы конфуцианских классиков и замене их темами дискуссионными, освещавшими текущие события. В 1757 г. были отменены сочинения (доклады, петиции и заключения), а было предложено сочинение стихов. В 1793 г. из экзаменов было исключено эссе по неоконфуцианству. На рубеже XVIII и XIX в. в экзаменационных сочинениях обсуждались лишь филологические проблемы, наблюдалось полное преобладание конфуцианских классиков. В XIX в.

Хун Лянцзи резко и смело писал о недостатках и злоупотреблениях, царящих в столице и на местах. Экзаменаторы, поначалу сильно напуганные смелостью автора экзаменационного сочинения, тем не менее высоко оценили успехи Хуна[10]. 15 апреля он удостоился аудиенции у экс-императора Цянь-луна и был занесен в почетный список. Получив вскоре известие о смерти младшего брата, Хун испросил отпуск по случаю траура и отправился на юг, в родную деревню. Здесь его застала весть о кончине императора Цянь-луна, в связи с чем он был вызван в столицу для участия в погребальных обрядах, а также для составления официальных хроник покойного императора Гао-цзуна. Осенью 1799 г., закончив работу по составлению хроник, Хун Лянцзи получил отпуск и собирался вернуться на юг. Находясь в столице, Хун постоянно слышал неутешительные вести о военных действиях против повстанцев, действовавших в провинциях Сычуань и Шэньси, о выступлениях крестьян в провинциях Хубэй и Аньхой. В это же время был обнародован императорский указ об изыскании средств для выплаты жалованья солдатам. Удрученный обстановкой в стране и считая, что от императора утаивают истинное положение вещей, Хун Лянцзи отважился на смелый шаг. 23 сентября он, не имея по своему рангу права обращаться к императору непосредственно, подал письмо великому князю Чэну, в котором откровенно выразил недовольство тем, что император позволяет недостойным людям вводить себя в заблуждение, уделяет недостаточно внимания делам управления страной, а главное — не спешит наказать приспешников Хэ-шэня (об этом письме и указе императора подробнее будет сказано ниже). Две копии письма Хун передал своим друзьям сановникам Чжу Гую и Лю Цюаньчжи. Император был разгневан не только содержанием письма, но и нарушением порядка подачи петиции — не прямо императору или через специальных, уполномоченных на то придворных, а в форме частного письма, врученного трем лицам. Последовало быстрое расследование и строгий приговор «смертная казнь за чрезвычайное неуважение [правил]». Император смягчил приговор, вынесенный военным советом совместно с министерством наказаний, заменив казнь

---

в первой части экзаменов требовалось написать эссе на текст «Четверокнижия» и сочинить стихотворение, во второй — по «Пятикнижию», а в третьей — написать сочинение по предложенным дискуссионным проблемам. Большое внимание обращалось на форму сочинений и каллиграфию, особенно на дворцовых экзаменах. Если сочинение по содержанию получало высшую оценку, но каллиграфия признавалась не слишком изысканной, сочинение в целом оценивалось как среднее [29; 30; 34]. О цинской экзаменационной системе см. также [3; 4; 26, с. 9—10; 27, с. 170—175].

[10] Хун Лянцзи удостоился аудиенции императора Цянь-луна и прочих почестей, получив второе место третьей категории вместо первого места второй категории, которое вначале намеревались, но не решились ему дать перепуганные экзаменаторы.

ссылкой в недавно завоеванную Джунгарию (в современной провинции Синьцзян). Уже 26 сентября Хун Лянцзи покинул столицу и, распрощавшись с родными и друзьями, проводившими его до Лугоуцяо, отправился в дальний путь на запад. Проехав через Сиань и Ланьчжоу, он достиг места назначения (г. Хуэйюань) лишь 5 марта следующего, 1800 г., пробыв в пути 161 день.

Между тем весной того же года окрестности столицы страдали от сильной засухи. Обычные в таких случаях молитвы и амнистии не возымели действия. 17 мая император лично совершил жертвоприношение на алтаре духов земли и злаков. Прошло десять дней, но дождя все не было. Тогда император решил амнистировать Хун Лянцзи, хотя тот и не пробыл в ссылке необходимых для этого трех лет. 26 мая Цзя-цин подписал указ об освобождении Хуна, а после полудня пошел проливной дождь, продолжавшийся всю ночь. В ознаменование этого события император написал стихи, которые впоследствии открывали собой собрание сочинений Хун Лянцзи. Уже 19 июня императорский указ был доставлен командующему пограничными войсками Илийского края, а 22 июня Хун Лянцзи покинул место своей недолгой ссылки и отправился на восток, держа путь в родную провинцию Цзянсу. В 1802 г. он был приглашен на место директора академии Янчуань в Цзиндэ (провинция Аньхой). В последние годы жизни Хун много путешествовал по юго-востоку Китая, совершая поездки в места, славившиеся своими пейзажами или достопримечательностями. После одной такой поездки он заболел и через два месяца умер.

Хун Лянцзи был известен как поэт и литератор, слава его в молодые годы соперничала с известностью поэта Хуан Цзинжэня. Почитался он и как каллиграф, особенно почерков *чжуань* и *ли*. Однако наибольший вклад сделан им в области географии. Помимо целого ряда географических описаний провинций, дневника путешествия в Или («Или жи цзи»), он оставил географию империи «Цянь лун фу тин чжоу сянь чжи» («Описание округов, областей, уездов в период Цянь-луна»), напечатанную в 1803 г., работу о речной системе провинции Гуйчжоу «Гуй чжоу шуй дао као» («Исследование речных путей Гуйчжоу»), а также три работы по исторической географии: «Дун цзинь цзян юй чжи» («Описание территории Восточной Цзинь»), «Ши лю го цзян юй чжи» («Описание территории шестнадцати царств»), «Бу сань го цзян юй чжи» («Дополнение к описанию Трех царств»). Среди исследований философских и классических сочинений следует упомянуть «Чунь цю цзо чжуань гу» («Толкование Чунь цю и Цзо чжуань»), «Лю шу чжуань чжу лу» («Перечень видоизмененных иероглифов Шестикнижия»), «Хань вэй инь» («Рифмы периодов Хань и Вэй»).

Известный специалист по исторической географии и конфуцианским классикам, Хун Лянцзи был признанным мастером *пянь-*

*ливэнь* — прозы параллельного стиля[11]. В 20—30-е годы текущего столетия внимание специалистов привлекла его теория народонаселения, напоминающая в некоторых отношениях теорию Мальтуса, сформулированная, однако, совершенно самостоятельно и значительно раньше, чем теория английского философа[12].

Многочислённые прозаические и стихотворные сочинения Хун Лянцзи объединены в три сборника: «Цзюань ши гэ цзи» («Собрание сочинений из кабинета Цзюаньши»), «Гэн шэн чжай цзи» («Собрание сочинений из кабинета Гэншэн»), «Фу цзи сюань цзи» («Собрание сочинений с террасы Фуцзи»).

Полное посмертное собрание сочинений Хун Лянцзи («Хун Бэйцзян и цзи») было опубликовано в 1889 г. В него вошло 24 названия — все, написанное Хун Лянцзи, за исключением географических описаний провинций.

Ниже мы рассмотрим несколько подробнее доклад «О пресечении еретических учений» — сочинение Хун Лянцзи на квалификационном экзамене 12 апреля 1798 г. для высших столичных чиновников и членов академии Ханьлинь, а также императорские указы от 26 сентября 1799 г. и 26 мая 1800 г., сыгравшие огромную роль в судьбе Хуна. Доклад интересен не только своим содержанием, но и тем обстоятельством, что он обратил на себя внимание русских китаеведов прошлого века П. И. Каменского и С. В. Липовцова, переведших на русский язык оказавшиеся в их распоряжении две трети доклада.

Павел Иванович Каменский (1765—1845), в монашестве Петр, «нижегородской семинарии, бывший прежде определения в ученика, народным учителем, а потом в должности Санктпетербургского

---

[11] Хун Лянцзи использовал стиль *пяньливэнь* в личной переписке. Чэнь Шоуи приводит письмо Хун Лянцзи другу и земляку, известному ученому и крупному чиновнику Сунь Синъяню, в котором использован этот стиль [31, с. 569—570].

[12] Хун Лянцзи считал, что рост средств существования и народонаселения не находятся в прямой зависимости: за сто лет народонаселение может увеличиться от пяти до двадцати раз, а средства существования — лишь от трех до пяти раз; большое число людей не производит продуктов питания и зависит от производящих их; стихийные бедствия и эпидемии не могут удерживать рост народонаселения; с ростом народонаселения уменьшается количество продовольствия; с ростом населения удешевляется труд, но цены на продукты повышаются; условия жизни будут ухудшаться, увеличится число безработных; при существующем неравенстве распределения материальных благ бедные и безработные будут первыми жертвами голода, холода, болезней и стихийных бедствий. Хун Лянцзи не считал эффективными ни естественные средства, к которым он относил стихийные бедствия и эпидемии, ни искусственные, к которым он относил правительственные акции. Для сдерживания роста населения и облегчения положения народа правительство, как полагал Хун Лянцзи, могло оказать помощь крестьянам в культивировании земель, переселить народ из перенаселенных районов на целинные земли, могло снизить налоги, запретить ненужные расходы и роскошный образ жизни; уравнять материальные блага; открыть государственные амбары и оказать помощь нуждающимся. Однако все эти меры Хун Лянцзи не считал эффективными для решения проблемы в целом, чем и объяснялся его пессимизм [36, с. 248—250].

воспитательного дому надзирателя» [2, с. 38], в 1794—1808 гг. был учеником в составе восьмой русской духовной миссии в Пекине. В 1820—1830 гг. архимандрит Петр возглавлял десятую миссию. «На место архимандрита Иакинфа определен в Пекин и произведен в Александроневской лавре во архимандрита коллежский асессор и переводчик при иностранной коллегии мунгальского и манджурского языков Павел Иванович Каменский» [2, с. 46]. По возвращении из Пекина Каменскому предлагали архиерейский сан, но он отказался и удалился с пенсией в 2 тыс. рублей серебром в Городецкий монастырь Балахнинского уезда Нижегородской губернии, где и умер [2, с. 48]. Наибольший интерес для нас представляют годы пребывания в Пекине, вначале учеником миссии, когда он усердно изучал китайский и маньчжурский языки и много с них переводил, а затем главой миссии, когда он создал самые благоприятные условия для работы всем членам и ученикам миссии, хотя сам научной работой и не занимался [13].

Степан Васильевич Липовцов (1770—1841), родом из Самарской губернии, учился в Казанской семинарии, откуда был взят в восьмую миссию учеником. В Пекине С. В. Липовцов с успехом занимался изучением китайского и маньчжурского языков, перевел историю династии Цин и другие материалы. По возвращении в Петербург С. В. Липовцов получил должность переводчика с китайского и маньчжурского языков Азиатского департамента и исполнял ее до конца своих дней. К этому времени относится выполненный им перевод «Китайской истории династии Дай-мин», а также ряд значительных работ в области маньчжуристики. С. В. Липовцов был в большой дружбе с П. И. Каменским, о чем свидетельствует их совместная работа, в частности, над составлением в 1818 г. каталога китайских и японских книг библиотеки Академии наук [24, с. 133].

Совместной же работой П. И. Каменского и С. В. Липовцова был, по нашему мнению, и перевод доклада Хун Лянцзи [14]. Перевод сохранился в трех вариантах. Один хранится в Архиве востоковедов Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР, а два других — в Архиве внешней политики России МИД СССР [15].

---

[13] Подробнее о П. И. Каменском, его деятельности и роли в русском китаеведении см. [17; 18; 24].

[14] В этом мнении нас укрепляет анализ автографов П. И. Каменского и С. В. Липовцова [9; 10; 11; 12; 15], их тесная дружба и сотрудничество, наличие работ, написанных в соавторстве [13; 14].

[15] Вариант перевода, хранящийся в Архиве востоковедов [28], озаглавлен иначе, чем варианты, хранящиеся в Архиве внешней политики России; см. [24, с. 406—407]. Мы пользовались вариантом перевода из Архива востоковедов, который, к сожалению, не имели возможности сравнить с вариантами из АВПР.

Перевод доклада Хун Лянцзи, выполненный Каменским и Липовцовым, уже публиковался нами с некоторыми сокращениями [1, с. 50—53].

## ДОКЛАД О ПРЕСЕЧЕНИИ МЯТЕЖЕЙ, ПРОИЗВЕДЕННЫХ ПОСЛЕДОВАТЕЛЯМИ РАЗНЫХ СЕКТ, ПОДНЕСЕННЫЙ ИМПЕРАТОРУ ЦЯНЬ ЛУНУ УЧЕНЫМ КИТАЙСКИМ ЧИНОВНИКОМ ХУН ЛЯНЬ ДЗИЕМ [16]

Бесчисленные толпы несмысленной черни, собравшейся в Хубейской и Сычуаньской губерниях, поправ закон и совесть, разлили пламя мятежей, как в оных губерниях, так и в смежных с оными. Все места и селения, которыми проводила их необузданная дерзость, разграблены и конечным опустошены огнем. Сия пагубная необузданность, приняла начало свое не от желания производить важные предприятия; но сохранение и продолжение собственной жизни возродили оную. Известно, что много тому лет прошло, как возникли в оных губерниях секты различных вер, как то боляньской [17], христианской, багуаской [18] и других, коих начальники наперерыв один пред другим выхваляли свою веру и последователям своим обещавали мир и благополучие. Несмысленная чернь, склонная к новостям всякого рода, ослепившись мнимым благополучием, хотя оставила веру отцов своих и последовала их учению, но без намерения производить каковые-либо движения в общежитии, что и сохраняла до настоящих времен. А как гнусным корыстолюбием ослепленные поместные чиновники, забыв должность и присягу, под разными предлогами начали поступать с народом самым недостойным образом и, чиня беззаконные поборы, не только лишили бесчисленное множество из них собственного их достояния, но и самую жизнь их сделали для них несноснейшею. К сему присоединилось тогда возмущение хунаньских мяодзыев [19], которое произвело потом движение во многих смежных губерниях; ибо чернь, огорченная грабительством поместных чиновников, на-

[16] Название дано переводчиками [28]. Перевод публикуется нами полностью, с припиской переводчиков, с сохранением транскрипции китайских имен и названий.

[17] Байляньцзяо — учение Белого лотоса, самая крупная и известная тайная религиозная секта, игравшая заметную роль в разные периоды китайской истории. Истоки ее восходят к религиозным сектам амидаистского толка V в., однако лишь в XIV в., в борьбе против монгольских правителей секта стала боевой организацией, принимавшей активное участие в политических акциях. В 1796—1804 гг. проходило самое крупное антицинское крестьянское восстание, подготовленное, поднятое и руководимое сектой Белого лотоса. Истории этой секты, ее учению и деятельности посвящено немало книг и статей; библиографию см. [23, с. 168—184].

[18] Багуацзяо — учение «восьми триграмм», другое название — учение «небесного разума» Тяньлицзяо, ответвление секты Белого лотоса. Члены этой секты принимали самое активное участие в антицинских выступлениях, а в ходе восстания, поднятого в 1813 г., атаковали императорский дворец в Пекине.

[19] Хунаньские мяо неоднократно выступали против маньчжурских правителей. В 1795 г. они присоединились к восстанию народности мяо, охватившем пограничные районы провинций Сычуань, Хунань и Гуйчжоу.

чала восставать против оных. То последователи вышеобъявленных сект, употребив сей случай к освобождению себя от несносного ига, беззаконных своих грабителей, принялись за оружие, которым стараются защищать только жизнь свою, не рассматривая пагубных следствий, которым подвергают других. Вот существенная причина нынешних мятежей!

Я, подданнейший раб твой, государь! не нахожу нужным производить с сими мятежниками формальную войну, и неизбежная погибель постигнуть их не умедлит. Причины, побудившие меня к таковым мыслям, суть следующие: от самой глубокой древности до настоящих времен появлялись различные и с оными мятежи, но при самом, так сказать, рождении исчезали. Например: Джан дзйо[20] и Джан лу[21] завели новую секту под конец ханьской династии, секта под именем ми дзей[22] во времена разделенного Китая на шесть особенных государств, также в династии танских императоров; Ван дзе[23] в сунской, в минской же династии Лю лю, Лю ци[24], Тан Сай эл[25], Джао фындзы[26], Сюй Хун жу[27] и прочие им подобные. Но все сии возмутители общественного покоя появлялись в такое время, когда императоры или посрамляли высочайшую власть свою всякого рода пороками, или же не имели довольных сил к поддержанию величия своего, а государственное правление находилось в руках беззаконных расхитителей империи. Но при всем том вышеобъявленные оные скопища с их предводителями истреблены были в непродолжительном времени. Что же касается до настоящей преславнейшей Дайцинской династии, начиная с самого великого основателя оной до самого премудрого и благословенного правления твоего, Государь! мудрость, прозорливость и неограниченное человеколюбие украшают величие ваше и

---

[20] Чжан Цзяо (или Цзюе) — проповедник даосской секты Путь великого благоденствия (Тайпиндао), под руководством которого в 184 г. началось крестьянское восстание Желтых повязок.

[21] Чжан Лу — проповедник даосской секты Пять *доу* риса (Удоумидао), поднявший антиханьское восстание на западной окраине империи и контролировавший освобожденную территорию в течение 30 лет (до 215 г.).

[22] Имеется в виду даосская секта Удоумидао, с которой слилась секта Тайпиндао после поражения восстания Желтых повязок.

[23] Ван Цзэ — руководитель восстания 1047 г. в г. Бэйчжоу (совр. Цинхэ пров. Хэбэй). Восстание было подготовлено сектой Милэцзяо — Учение Майтреи.

[24] Братья Лю Шестой и Лю Седьмой, руководители восстания 1509 г., вспыхнувшего в столичной области и распространившегося на территорию провинций Шаньси, Шаньдун, Хэнань, Хубэй, Аньхой, Цзянсу. Восстание было подавлено в 1512 г.

[25] Тан Сайэр — руководительница восстания 1420 г. в Шаньдуне, организованного сектой Белого лотоса.

[26] Чжао Фэнцзы (или Чжао Суй) — мелкий феодал, один из руководителей восстания 1509—1512 гг. (см. примеч. 24).

[27] Сюй Хунжу — около 20 лет руководил шаньдунской сектой Белого лотоса, насчитывавшей не менее двух миллионов последователей. В 1622 г. поднял крестьянское восстание, продолжавшееся четыре года.

укрепляют высочайший престол ваш. Кому не известно, что нужды народа как от блаженных предков твоих, так и от тебя, Государь! почитались и почитаются своими собственными, и яко чадолюбивый отец с прискорбием взираешь на недостатки подданных твоих, для поправления коих нередко выдаваемо было из государственных сокровищ целыми миллионами. Весь свет знает сие, знают также и чувствуют нынешние мятежники с их предводителями таковые бесприкладные милости человеколюбивого сердца твоего; но не могши перенесть чрезвычайных утеснений поместных начальников, с принятием оружия оскорбили твое величество и нарушили драгоценный даже для них самих покой твой, а чрез то соделались достойными наилютейших казней. Такое чувствование обезоружит их, а раскаяние разорвет союз их в скором времени. Для сих причин не нахожу нужным производить с ними формальную войну.

Еще дерзаю всеподданническою моею просьбою утруждать бесконечное великодушие твое, да по благости твоей повели военачальникам твоим снисходительнее и разборчивее поступать с теми несчастными людьми, которые насильственным образом принуждены мятежниками принять оружие против войск твоих. Ибо мятежники для умножения сил своих все города и селения, на пути ими сметаемые, ограбив и истребив огнем, принудили невинный народ последовать себе и участвовать во всех злодеяниях. К умножению же большего их несчастия, поместное начальство, желая получить оставшееся после расхищения и пожара имение, вместо защищения и одобрения как оставшихся на месте, так и возвращающихся от мятежников, злодейским образом прогоняет от оставшихся развалин домов их, а чрез то повергает в крайнейшее отчаяние. В таком случае разбойники, к которым они прибегают по необходимости, становятся их покровителями, а начальники, от коих должны ожидать всякого покровительства, учинились для них злейшими разбойниками. И так к избежанию опасности есть ли другое средство, кроме последования велениям мятежников. Прошло уже три года, как возникли мятежи сии, коих пламя распространилось по многим губерниям; чем далее пламя сие распростирается, тем более опустошается городов и селений; а бесчисленное множество народа, не имеющего по истреблении домов их никакого пристанища, по необходимости следует за мятежниками, которые при каждом сражении с нашими войсками поставляют их на переди, при отступлении же — позади, дабы вместо них и сражались и защищали. После таковых сражений часто присылаются к тебе, Государь! от полководцев реляции о одержанных победах, с означением числа побитых мятежников; в иной несколько тысяч, а в другой столько-то десятков тысяч. Но кто сии побитые? Лишенная всякого пристанища и защиты, сожаления достойная чернь, а не истинные мятежники. Сверх сего можно ли

побить всех тех, которые, присоединяясь к мятежникам, составляют ныне несколько миллионов человек и множеством своим наполняют целыя провинции и области? Положим, что всех их побить можно; но толикий обладатель, коего человеколюбие беспредельно и милосердие неизглаголанно, едва ли не содрогнется при таковом решительном определении. Следовательно, нужно изыскивать к спасению их другие средства, и, во-первых: по слабому моему понятию нахожу полезным, показать путь всем, которые имеют волю и желание, оставя мятежников, возвратиться на прежние [места] под защитою нашего войска; во-вторых, поселить несогласие между сообщниками и действительными мятежниками, а тем разделить их между собою. По отступлении первых означатся все мятежники, и тогда-то, наступивши на них, поразим мечом праведного гнева без пролития неповинной крови; третье: поместных чиновников нужно ограничить строгим образом для пресечения производимых ими злодеяний, которые в течение двадцати лет во сто крат увеличились пред прежними. Они, дерзновенно поправ священные права законов и во зло употребив возложенную на них сыном неба должность, по собственному произволению разоряют народ и доводят оный до отчаяния. Я, нижайший раб твой, получил достоверное известие, что Хубейской губернии в Даджеуском округе, также в Ичанском Сычуанской губернии, хотя находилось великое множество народа, прилепившегося к некоторым сектам, но при всем том, занимаясь порядочным домостроительством и благоучреждением семейств своих, никогда не дерзали нарушать тех должностей, которыми обязаны Государю и отечеству. Равным образом думаю и о всех последователях различных сект. Что ж касается до производимых ими ныне мятежей, то главною причиною оных полагаю поместных чиновников: ибо они, занимаясь собственными выгодами, оставили должность свою в небрежении, и при открывшихся некоторых движениях со стороны ими утесненных, вместо принятия благоразумных мер к пресечению оных, уличая каждого последователем развратного учения, поступили с ними с толикою суровостию, что жизнь и имение подверглись беззаконному их произволению. С таковою жестокостию дотоле преследовать оных не преставали, пока не принудили оставить домы, приняться за разбой, а наконец, за мятежничество. Итак, прошу тебя, Государь! рассмотреть дела ныне производимых мятежей и причины начатия оных. Если рассмотрены будут деяния поместных начальств и уличенные в злодеяниях получат достойное наказание, то не только невинная чернь избавится от несносного угнетения, но и самые мятежники и последователи разных сект не будут иметь причин к неудовольствию на правительство.

Главнейшие злоупотребления нынешних страноначальников можно разделить на три класса; и, во-первых, когда последует высочайшее повеление производить хлебную выдачу из казенных

житниц в годы, урожаем скудные, дабы тем облегчить нужды народа, тогда поместные начальники, разделив между собою следующую к выдаче пропорцию, объявляют народу, что назначенный в раздачу хлеб остается в житницах в счет недоимок за прежние годы, а чрез то оставляют жизнь народа голодной смерти. Итак, хотя высочайшие милости к народу беспредельны, но он не имеет в них никакого участия и остается на произвол судьбы. Сие есть первое и главнейшее злодеяние их.

В мирное время ложным образом получают жалованье на солдат, но оных никогда налицо не бывает; при открывшихся же военных действиях, чрез собранное ими беззаконным образом богатство, не только освобождаются от достойного наказания, но еще стараются получить особенное награждение и новые чины. Земские чиновники обманывают и подкупают областных, а сии губернаторов и генерал-губернаторов. Но что сего может быть недостойнее, когда важные сии власти, то есть губернаторы и генерал-губернаторы, не срамятся обманывать освященное величество твое, а чрез то скрывают от тебя состояние народа ими расхищаемого, вот второе и главнейшее злодеяние; в чем же состояло третье их злоупотребление, того в полученной нами копии почти совсем изорванной не было, и при всем нашем усилии не могли достать целой и полной копии.

Император Цянь лун, прочитав сию бумагу, повелел верховному совету рассмотреть оную и сделать заключение. А как тогдашнее министерство, употребившее в свою пользу старость императора, наипаче же первейший его министр и наперсник Хо шень, нашел оную бумагу не только весьма смелой, но и пререкающей тогдашнее правительство, которое находилось в его руках. То в отмщение ему за сие умел внушить престарелому императору, приобыкшему внимать его советам, что Хун Лянь дзи защищает бунтовщиков и поносит правительство, за что должен подвергнуться всей строгости законов. Император, поверив ему, повелел по лишении всех чинов послать в ссылку на Илю. Настоящий император, будучи тогда наследником, узнав об участи Хун Лянь дзия, сказал: «Когда я приму правление, то непременно, возвратив его из ссылки, учиню ближайшим при себе чиновником», что действительно и исполнил. Ибо вскоре по смерти старого императора особенным указом повелел ему быть немедленно ко двору. Когда же Хун Лянь дзи предстал пред него, то и получил прежние чины и удостоен был многих вопросов касательно правления. Потом, приказав ему подать о том же на бумаге, отпустил от себя. На другой день отважный Хун Лянь дзи подает бумагу, в которой между прочим описывает злоупотребления первейших чинов, при дворе и в столице находящихся, в том числе коснулся самого им-

ператорского учителя. Император, удивясь прямому выражению его мыслей, не рассудил оставить при себе, а приказал жить ему праздно в собственном его доме с пенсию 200 лан серебра, и не мешаться более в дела правительства [28, с. 53а—56б].

Как видно из этой приписки, П. И. Каменский и С. В. Липовцов ошибочно приняли доклад — экзаменационное сочинение, написанное 12 апреля 1798 г.— за письмо от 23 сентября 1799 г., написанное уже после смерти императора Цянь-луна и его фаворита Хэ-шэня.

Сравнив перевод с оригиналом доклада, опубликованным в антологии цинских документов «Сборник докладов государственных деятелей правящей династии» [45, с. 18а—20а] и в «Собрании сочинений из кабинета Цзюаньши» [44, с. 103—104], мы пришли к выводу, что он в целом правильно передает смысл. По всей видимости, у переводчиков был иной вариант доклада — «рукопись без конца», как сказано в приписке после обрыва перевода. Об этом же свидетельствует наличие некоторых небольших разночтений, например, в перечне восстаний и их предводителей. Кстати, приписка помогает установить нижнюю границу времени перевода. Из нее ясно, что переводчикам было известно о ссылке Хун Лянцзи в Илийский край и его возвращении в 1800 г. Поэтому перевод не мог быть выполнен раньше этого времени. Верхняя граница — 1818 г.— обозначена на переплете, в котором в числе прочих материалов находится интересующий нас перевод [28].

В нашем распоряжении оказалось два китайских текста, опубликованных в «Сборнике докладов государственных деятелей правящей династии» и в «Собрании сочинений из кабинета Цзюаньши». Текст в целом совпадает, однако, имеются некоторые разночтения (иногда употреблены разные служебные слова, вместо одного иероглифа — его синоним). Текст в «Собрании сочинений» не размечен, после названия доклада указано, что это «тема экзаменационного сочинения, [написанного] 27 числа второго месяца [года] *у-у*» (т. е. 12 апреля 1798 г.), а в «Сборнике докладов» после названия указан лишь год: «третий год Цзя-цин». В докладе около трех с половиной тысяч иероглифов.

Ниже приведем перевод отрывка, завершающего доклад и оставшегося непереведенным П. Каменским и С. Липовцовым ввиду того, что они не смогли найти полного текста доклада. Перевод

[28] К сожалению, мы не можем определить более точно время перевода доклада, хотя нам представляется важным знать, выполнен ли он учениками Пекинской духовной миссии между 1800 и 1808 гг. либо переводчиками Азиатского Департамента коллежскими асессорами. Возможно, знакомство с вариантом, хранящимся в АВПР, поможет уточнить этот вопрос. Отметим, что почерк скорее ученический, хотя перевод вполне зрелый. Это может свидетельствовать о том, что перевод выполнен в Пекине незадолго перед возвращением миссии в Россию. Папка с датой 1818 г. находится в АВПР; см. [24, с. 407].

выполнен нами по тексту, опубликованному в «Сборнике докладов».

«Когда одержана победа, тогда все [вплоть до] слуг и адъютантов присваивают себе жалованье солдат. Когда проиграно сражение, тогда хватают ни в чем не повинных людей, сгоняют их [с родных мест, многие] умирают на дорогах — так вот нерадиво исполняют они свои обязанности. И такое положение не только среди областных и уездных [чиновников]. Крупные чиновники [в канцеляриях] генерал-губернаторов, генералы и офицеры [в ставках] командующих [армиями] — все открыто делают то же самое. Стоит ли удивляться, что областные и уездные [чиновники] совершают те же проступки. Это третье [злоупотребление].

Единственно, что следует сделать, так это потребовать [от чиновников] усердного исполнения своих обязанностей. Чуский[29] губернатор должен охранять Чу. Юйский[30] губернатор должен охранять Юй. Шэньсийский губернатор должен охранять Шэнь. Хотя и нет нужды вести военные действия, охрана [вверенной территории] непременно должна быть удовлетворительной. Если говорить о Шэньси, то на востоке [провинции] имеется три прохода. Это заставы Угуань, Тунгуань, Пугуань. А на западе [провинции] расположены следующие три прохода: заставы Дачжэньгуань, Дасаньгуань, Логугуань. Вся территория провинции усеяна рядами высоких скал и опасных крутых обрывов. [В этих пунктах следовало] заблаговременно подготовиться к отпору. И прежде всего послать по сотне солдат охранять их. [Тогда] мятежники никоим образом не смогли бы пройти через заставу Угуань, войти в Цзяньгэ, вступить в Цзитоу, идти на Бао и Е. [Пройдя] с востока на запад, [они] опустошили огромную территорию [беспрепятственно], словно это были безлюдные земли. Тут дело не в том, что чиновники [из канцелярии] генерал-губернатора не знали географических преимуществ местности, а в том, что не были заранее устроены оборонительные укрепления.

Известно, что императорское правительство управляет Поднебесной лишь двумя основными мерами — поощрением и наказанием. Прежде усмиряли Цзиньчуань[31] и Бирму[32]. Это было воз-

---

[29] Чу — старое название провинции Хубэй.

[30] Юй — старое название провинции Хэнань.

[31] Районы Дацзиньчуань и Сяоцзиньчуань расположены по рекам тех же названий, притокам р. Дадухэ в северо-западной части Сычуани. Местные племена туботов оказали упорное сопротивление цинским войскам в 1747—1749, 1766 гг. В 1771—1776 гг. население этих районов нанесло ряд тяжелых поражений правительственным войскам. Особенно ожесточенно сопротивлялись жители Дацзиньчуани. Для покорения этих районов, население которых не превышало 30 тыс., маньчжуры воевали с ними несколько лет, истратив 70 миллионов лян и потеряв до 80 тыс. убитыми [19, с. 41, 46; 20, с. 559—560].

[32] В 1768 и 1769 гг. многотысячные армии маньчжуров вторгались в Бирму, пытаясь захватить столицу, но, потерпев неудачу, отступали с большими потерями. Император Цянь-лун запретил торговлю с Бирмой. Новый бирманский король,

можно потому, что ежедневно объявляли о подвигах. Награда и наказание строго различаются. Для поощрения необходимо иметь заслуги. Наказания не избежать прежними подвигами и знатным происхождением. Нынче уже несколько лет продолжается война. Пожаловано уже сотни тысяч павлиньих перьев [33], а натиск мятежников все мощнее и мощнее. Опустошенных ими земель все больше и больше. Так где же плоды подвигов [правительственных чиновников]? Генералы и офицеры оставляли свои посты и лагеря, покидали селения и деревни. [Правительственные войска] часто избегали встречи с авангардами мятежников. Высшие гражданские чины прилагают усилия лишь для того, чтобы скрыть свои промахи. Так кто же ответствен за преступления? Более того. Когда совершаются подвиги, награды получают не совершившие их, а совершивших подвиги казнят. Когда же совершают злодеяния, то вместо себя посылают на казнь невиновных; а те, которые совершили проступок, еще более распоясываются. Поэтому я, подчиненный, считаю по поводу нынешних военных действий следующее: правительство должно награждать и наказывать [по заслугам]. Все любящие народ чиновники должны присягнуть в верности, а все подчиненные генерал-губернаторов должны охранять вверенные им территории. [Необходимо] уничтожить такой порок, когда верхи и низы обманывают, искоренить положение, когда сваливают вину друг на друга. Я, подданный, не верю, что при выполнении всего этого еретические секты не будут умиротворены. О чем я, подданный, почтительнейше докладываю» [45, с. 19б—20а].

Приведенный выше доклад Хун Лянцзи представляется нам одним из интереснейших документов эпохи, иллюстрирующим, как конфуцианец-идеалист понимал свой долг советника государя. Воспользовавшись удобным случаем — квалификационными экзаменами, на которых среди прочих была предложена тема «Доклад о пресечении еретических учений», Хун Лянцзи честно и смело высказал свое беспокойство по поводу бедственного положения народа, притесняемого местными чиновниками. В докладе Хун Лянцзи ведет речь о современных ему событиях — восстаниях под

---

не желая терять торговые связи с Китаем, в 1788 и 1792 гг. снаряжал в Пекин посольства, в результате чего император, сочтя приезд послов выражением верноподданнических чувств, вручил им инвеституру [19, с. 41—42].

[33] Павлиньи перья и навершия были знаками различия на головных уборах цинской аристократии. «У некоторых военных чинов и летний и зимний головные уборы украшались павлиньими перьями — *кунцяолин*. Эти перья были трех степеней, различавшихся количеством глазков: высшая степень — три глазка *(саньянь кунцяолин)*, средняя — два глазка *(шуанъянь кунцяолин)*, низшая — один глазок *(кунцяолин)*. Лишение глазка или всего пера было одной из форм наказания» [25, с. 63, 107].

руководством сект Белого лотоса и Восьми триграмм, начавшихся в 1796 г. в провинциях Хубэй, Сычуань и других. Однако он вынужден обратиться к фактам истории — восстаниям под руководством сект, имевшим место и в глубокой древности и в недавнем прошлом, для того чтобы показать на исторических примерах, что одной из причин мятежей являются пороки императоров, оскудение их силы *дэ*, попустительство беззаконным расхитителям, захватившим реальную власть. Как тонкий политик Хун Лянцзи заявляет, что все это не имеет отношения к «преславнейшей Дайцинской династии», императоры коей мудры, прозорливы и человеколюбивы. Всю ответственность за тяжелое положение простого народа, вынужденного примкнуть к мятежникам, а также и самих мятежников, вынужденных взяться за оружие, чтобы защитить свою жизнь, Хун Лянцзи возлагает на местных чиновников низших и высших рангов, гражданских и военных. Они грабят, притесняют народ, сгоняют людей с насиженных мест, отнимают у них дома и имущество, оставляя их без пристанища и голодными. Они каждого «уличают последователем развратного учения», беззаконно и жестоко преследуют их, истребляют, а затем посылают «реляции об одержанных победах» с означением «десятков тысяч побитых мятежников». Хун Лянцзи объявляет главной причиной мятежей «поместных чиновников» и призывает достойно наказать уличенных в злодеяниях, наказывать и поощрять по заслугам, потребовать от поместных чиновников усердного и добросовестного исполнения своих обязанностей, искоренить обман и подкуп, перекладывание вины на других. Тогда не будет нужды вести военные действия, поскольку и сами мятежники и последователи разных сект не будут иметь причин к «неудовольствию на правительство», не будут подниматься на вооруженную борьбу. Говоря о трех главнейших злоупотреблениях «страноначальников», присваивающих рис, выдаваемый народу в голодные годы из государственных хранилищ, присваивающих жалованье солдат, получающих незаслуженные вознаграждения и чины и скрывающих истинное положение от императора, призывая строго ограничить поместных чиновников, пресечь производимые ими злодеяния, «которые в течении двадцати лет во сто крат увеличились пред прежними», Хун Лянцзи достаточно прозрачно намекает, как нам представляется, на деятельность могущественного временщика Хэ-шэня и его приспешников, фактически правивших страной в последние двадцать с лишним лет XVIII в. Хун Лянцзи возлагает ответственность за «несноснейшее» положение народа, вызвавшее волнения, на Хэ-шэня и его подручных, нигде, однако, не называя прямо любимца престарелого императора Цянь-луна: «Они, дерзновенно поправ священные права законов и во зло употребив возложенную на них сыном неба должность, по собственному произволению разоряют народ и доводят оный до отчаяния». Очевидным доказатель-

ством того, что Хун Лянцзи считал злоупотребления клики Хэ-шэня одной из основных причин, приведших страну к упадку, является и письмо, написанное честным чиновником примерно через полтора года после рассмотренного выше доклада, принесшего ему успех на экзамене.

Интересным представляется не только сам доклад, но и факт его перевода на русский язык. Чем и почему обратил он на себя внимание переводчиков — П. И. Каменского и С. В. Липовцова? Не связано ли это с духовной атмосферой, царившей в России в начале XIX в., перед восстанием декабристов (напомним, что перевод был выполнен между 1800 и 1818 гг.)? Не привлекла ли переводчиков смелость, с какой подданный обращается к императору? Возможно судьба Хун Лянцзи напомнила им судьбу когонибудь из обличителей самодержавия и крепостничества в России? Взять хотя бы современника Хун Лянцзи А. Н. Радищева (1749—1802), судьба которого очень схожа с судьбой Хуна. Сын помещика, воспитанник Пажеского корпуса, продолжавший образование в Лейпцигском университете, А. Н. Радищев провозгласил право угнетенных «ответить насилием на насилие» [5, с. 667]. В своей замечательной книге «Путешествие из Петербурга в Москву» Радищев разоблачил показное благополучие екатерининского режима. Екатерина II, лично занявшаяся его делом, заявила: «Он бунтовщик хуже Пугачева». Петербургская уголовная палата и Сенат приговорили Радищева к смертной казни. Императрица милостиво заменила смертную казнь ссылкой на 10 лет в Илимский острог в Сибири. После смерти Екатерины II ненавидевший мать император Павел вернул Радищева из ссылки в имение в Калужской губернии под строгий надзор властей. В 1801 г. Радищев был освобожден из-под надзора Александром I и назначен членом комиссии по составлению законов. Убедившись в том, что его надежда способствовать отмене крепостного права несбыточна, что он ничего не в силах сделать для блага народа, Радищев покончил с собой. Как видим, некоторые важные вехи в жизни Радищева напоминают судьбу Хун Лянцзи, если иметь в виду его обращение к императору с письмом, смертный приговор, замененный ссылкой, возвращение. А ведь переводчики знали, как это явствует из приписки к переводу доклада, что Хун Лянцзи пострадал из-за своего смелого критического выступления (правда, они ошибочно относили к докладу последствия, вызванные на деле письмом), был лишен чинов и сослан в Или. Освобождение Хун Лянцзи они объясняли смертью Цянь-луна и вступлением на престол Юн-яня, восстановившего справедливость, вернув ко двору чиновника, исполнившего долг истинного конфуцианца. Правда вскоре, как сообщают П. Каменский и С. Липовцов, император потребовал и получил бумагу, в которой Хун Лянцзи описал злоупотребления «первейших чинов при дворе и в столице находящихся» (здесь

речь идет явно о письме, точных сведений о котором переводчики не имели). В результате Хуну было приказано «жить праздно в собственном доме... и не мешаться более в дела правительства». Как видно из приписки, переводчики не были осведомлены о времени и обстоятельствах написания доклада, а затем и письма, ссылку в Или считали наказанием за доклад, а не за письмо. Осталась им неизвестной и истинная причина амнистии Хун Лянцзи, поскольку они не упоминают ни о засухе, ни о дожде, последовавшем за подписанием указа об амнистии. Поразительного сходства судеб Радищева и Хун Лянцзи, как мы уже говорили, невозможно не заметить, хотя мы далеки от мысли сопоставлять их место и роль в общественно-политической жизни и истории своих стран.

Что же представляет собой письмо, вызвавшее столь сильный гнев императора и послужившее причиной смертного приговора известному литератору и крупному чиновнику Хун Лянцзи? Само письмо не было опубликовано, поэтому некоторое представление о нем мы можем составить лишь по двум императорским указам, написанным специально по поводу интересующего нас письма.

Первый указ был обнародован 26 сентября 1799 г.[34], на четвертый день после подачи письма великому князю Чэну.

Император Цзя-цин напоминает в нем, что в первый месяц его фактического правления[35] был обнародован указ, в котором всем чиновникам в столице и на местах повелевалось высказать свое мнение по государственным вопросам, доложить об известных им случаях злоупотреблений, равно как и о достойных делах. Объявив, что он «широко открывает дорогу для высказываний», император призывал прямо, откровенно и без утайки говорить не только о государственной политике и благосостоянии народа, но и сообщать о чиновниках, виновных в служебных преступлениях[36]. Далее император сообщал, что он всегда следовал мудрым советам, если таковые содержались в докладах сановников, имеющих право критиковать императора и подавать ему советы, а самих сановников награждал и повышал в должности. С тех пор прошло более полугода, было подано немало докладов, но ни в одном из них не содержалось критики в адрес самого императора, «все обращались ко мне, государю, с глубоким почтением и благоговением». Но вот «вчера члены военного совета представили письмо, которое Хун Лянцзи вручил через великого князя Чэна». Далее Цзя-цин выражает неудовольствие тем, что письмо написа-

[34] Или в 4-й год правления Цзя-цин, 8-ю луну, день *гуй-чоу*. Указ опубликован в [40, цз. 50, с. 40а—44а].

[35] Т. е. после смерти императора Цянь-луна, последовавшей 8 февраля 1799 г. Первый месяц 1799 г. начался 5 февраля.

[36] Очевидно, речь идет об указе, на который откликнулась группа цензоров, подавших доклад о злоупотреблениях Хэ-шэня и его приспешников.

но «языком, не соответствующим нормам», что оно «абсолютно лишено последовательности», что автор осмеливается судить о недоступном ему «глубоком и высоком». К тому же заблуждения автора письма достигли предела, все изложенное им безосновательно, обвинения приведены «невпопад». А главное — Хун Лянцзи, редактор второго разряда (*бяньсю*), посещавший императорский кабинет, написал частное письмо великому князю Чэну, да еще две копии его вручил сановникам Чжу Гую и Лю Цюаньчжи. Между тем, продолжал возмущаться император, Хун Лянцзи должен был изложить свое мнение в докладе и подать его лично ему или же через специальных, уполномоченных на то чиновников. В таком случае, хотя содержание его и оставалось бы столь же неверным, «лживым», объявляет император, он «не стал бы наказывать автора, а изложенное им внимательно изучил бы». Вместо этого Хун Лянцзи «разослал лживое письмо в разные места». «Разве же это искренность»,— вопрошает император. Из императорского указа можно заключить, что Хун Лянцзи в своем письме призывал «следовать в первую очередь строгости и проницательности императора Сяня[37], а затем уж — милосердию и гуманности императора Жэня[38]». Хун Лянцзи был обеспокоен тем, что постепенно сокращаются аудиенции, на которых император занимается вопросами управления страной, что недостойные люди, «актеры и приближенные», вводят императора в заблуждение, что император пристрастен к целому ряду лиц (в письме они перечислены), благосклонен к высшим сановникам военного совета и многим другим сановникам, занимающим командные посты. Хун Лянцзи были известны, очевидно, какие-то неблаговидные факты относительно императорского наставника, и он «просил разобраться» в них. Особенно интересно, что Хун Лянцзи перечислил чиновников, примкнувших к Хэ-шэню или угождавших ему, и требовал наказать их. Кроме того он выступил в защиту чиновников, несправедливо обвиненных. Император счел нужным оправдаться по поводу людей, «угождавших Хэ-шэню»: одни-де уже умерли (например, Сунь Шии, Доу Гуаннай, Ли Шоу), другие отстранены от активной деятельности (Цзян Цыци и Хань Жун), следствие по делу третьих (например, У Шэнциня) прекращено. Император напомнил опубликованный в начале года указ, в котором был утвержден приговор Хэ-шэню и решение не привлекать к ответственности всех «прилепившихся к Хэ-шэню». Поэтому нет нужды вновь производить расследование по делу лиц, названных Хуном и хорошо известных императору как приспешников бывшего временщика (например, У Шэнланя, Ху Чанлина, Ван Цзываня). В связи с обвинениями, выдвинутыми Хуном в адрес местных чи-

---

[37] Император Сянь правил под девизом Юн-чжэн (1723—1735).
[38] Император Жэнь правил под девизом Кан-си (1662—1722).

новников, император останавливается довольно подробно на деле генерала Цинь Чэнъэня, который, как сообщал Хун, запер городские ворота и не впустил в город беженцев, искавших пристанища. Император пояснил, что Цинь Чэнъэнь был допрошен по этому делу. Кроме того были допрошены гражданские и военные чины провинции Шэньси. Все отрицали подобный факт. В результате, сообщает Цзя-цин, генерал был удостоен милости и освобожден, конфискованное имущество было ему возвращено. Учитывая преклонный возраст генерала и его прежние заслуги в войне против повстанцев, он получил повышение — ему была пожалована должность товарища министра. О чем и было объявлено в специальном указе. Император подчеркивает свое стремление к справедливости — все местные чиновники, совершившие те или иные проступки, могут быть казнены лишь в том случае, если будет доказано, что вина их достойна смерти. И даже в этом случае император не спешит казнить виновного, он милостиво смягчает приговор, и один из примеров тому сам Хун Лянцзи, продемонстрировавший «своеволие и злословие» и заслуживший тем самым суровое наказание.

В своем письме Хун Лянцзи выступил в защиту целого ряда чиновников, пострадавших во время господства Хэ-шэня: Ян Тяньсяня, Чэнь Даюна, Линь Чаосяна, Шэнь Чуньфа и др. В указе император заявляет, что Хуну нет нужды жаловаться на несправедливое обвинение этих людей. Дело Янь Тяньсяня, заявил император, давно ему известно. После дополнительного расследования, проведенного по его поручению генерал-губернатором Цзянсу Фэй Чунем, справедливость наказания (т. е. казни) Яня подтвердилась. Справедливо же, продолжает император, был признан виновным, снят с должности и наказан Чэнь Даюн. В противном случае «отчего же он не подал жалобы?» Точно так же и находящиеся в тюрьме Линь Чаосян и Шэнь Чуньфа. «Разве нуждаются они в том, чтобы Хун Лянцзи за них жаловался на несправедливое обвинение», разве не могут они сами подать жалобы?

Сочтя нужным защититься от обвинений Хун Лянцзи, император не преминул заявить о том, что он неустанно печется о делах страны и нуждах народа, регулярно знакомится с докладами трону, принимает по ним срочные меры, следит за порядком во дворце и управлениях и «ежедневно присутствует на аудиенциях». Это-де известно всем придворным, а слова Хуна — «вздор и клевета». Посему император повелел сместить Хун Лянцзи с должности и допросить. Военный совет совместно с министерством наказаний, расследовав обстоятельства дела и допросив арестованного, приговорил его к смертной казни по статье «чрезвычайное неуважение [к правилам и особе императора]». Поскольку, пишет император, он хотел услышать прямые и откровенные суждения чиновников и призывал их высказываться, то из-за слов Хуна он

не находит возможным казнить его, ибо не желает «прослыть государем, который казнил чиновника, осмелившегося высказаться» (т. е. выступить с критикой). А посему император «милостиво отменил смертный приговор» и повелел сослать Хун Лянцзи в Или под строгий надзор командующего пограничными войсками. Вместе с тем письмо, переданное великим князем Чэном, император решил оставить себе для памяти. Копии же письма, полученные позже от Чжу Гуя и Лю Цюаньчжи, император повелел вернуть им обратно и предоставить возможность поступить с ними по своему усмотрению — оставить у себя или уничтожить. Обо всех обстоятельствах данного дела император приказывал поставить в известность чиновников в столице и на местах [40, цз. 50, с. 40а—44а].

Как уже было сказано выше, весной следующего, 1800 г. в окрестностях Пекина стояла сильная засуха. Император принял обычные в таких случаях меры — были совершены молебны и жертвоприношения, объявлены амнистии, не приведшие, однако, к желанному результату. Тогда император вспомнил о Хун Лянцзи, «чиновнике, осмелившемся высказаться», и счел продолжавшуюся засуху небесным знамением, выражением недовольства наказанием чиновника, выступившего с критикой. Ведь еще со времен «Шуцзина» известно, что «если среди всего его многочисленного народа есть [люди, умеющие] подавать советы... то [совершенный] правитель должен помнить о них» [6, с. 106]. В то же время Небо посылает счастливые и несчастливые предзнаменования: «Достойное [поведение правителя] символизируется своевременным дождем... Ошибки [правителя] символизирует непрекращающееся солнечное сияние; леность [правителя] символизируется непрекращающейся жарой» [6, с. 110]. Понятно, император Цзя-цин не хотел прослыть «недостойным» и «ленивым», совершающим ошибки правителем, нарушающим гармонию не только в своем государстве, но и в космосе в целом. Поэтому он решил устранить совершенную несправедливость, дабы восстановить нарушенную гармонию и обрести долгожданный дождь. Хотя Хун Лянцзи не пробыл в ссылке трех лет, необходимых для амнистии, император подписал указ о его освобождении и случилось так, что в тот же день после полудня полил обильный дождь. Этот, обнародованный 26 мая 1800 г.[39], указ, начинается заявлением императора о том, что следование советам, «словам» достойных сановников «издавна является основой благополучия и порядка», основой благополучного правления. Отказ от критики и совета, «увещания» свидетельствует, что «утрата добродетели велика»[40]. «Я, государь, никогда не

[39] Или в 5-й год правления Цзя-цин, 4-ю вставную луну, день *и-мао*. Указ опубликован в [40, цз. 65, с. 2а—3б].

[40] «Потеря *дэ* влекла за собой неспособность к управлению, развал аппарата, нарушение мира в народе. Небо могло отреагировать на ошибочные действия

осмеливался представлять себя мудрым, покрывать или замазывать свои ошибки и недостатки. [Напротив, всегда] из множества советов беспристрастно отбирал наилучшие и использовал их... Стремился к одной лишь истине — только и всего».

Далее император напоминает о деле Хун Лянцзи, который в прошлом году решился выступить с критикой, «пожелал высказаться». Однако он «не подал сам доклад обычным порядком», а направил письмо великому князю Чэну, а также министрам Чжу Гую и Лю Цюаньчжи, совершив тем самым «безрассудный поступок», поскольку «направление доклада в частный дом квалифицируется как нарушение порядка». Прочитав письмо снова, император на этот раз нашел, что в нем «не содержится антиправительственных высказываний», напротив, оно преисполнено «искренней любви к правителю»[41]. Хун Лянцзи допустил, по мнению императора, понятную резкость, когда говорил, что «аудиенции императора несколько сократились» и «недостойные люди вводят в заблуждение», однако, рассуждения Хуна «раскрыли и оросили» сердце императора, критика призвала к бдительности. Поэтому император «держит справа от трона и постоянно просматривает» письмо. Вина же Хуна заключается лишь в том, что он «нарушил правила». Казнить из-за этого чиновника нет никакой необходимости — провозглашает Цзя-цин и напоминает о своей милости, замене смертного приговора ссылкой в Или. Однако после дела Хун Лянцзи, сетует император, «день ото дня становилось все меньше и меньше высказывающихся, а те, которые осмеливались высказаться, говорили лишь о повседневных служебных делах и вовсе не говорили о важных государственных делах, о добродетели правителя и страданиях народа». «Не из-за наказания ли Хун Лянцзи,— догадывается император,— все зажали рты, прикусили языки?» Он обеспокоен тем, что страх и молчание чиновников нанесет огромный ущерб его правлению, поскольку он не будет осведомлен о происходящих в стране злоупотреблениях. Посему император повелел оповестить всех чиновников в столице и на местах о том, что он «правитель, который не отвергает критики и не замазывает своих ошибок», что он «правитель, к которому можно обратиться с советом и критикой». А если «подданным посчастливилось иметь правителя, к которому можно обратиться с советом и критикой, но они этого не делают, [тогда налицо] великая утрата пути правителя», это уничтожает «настойчивые усилия императора к благоустроению». Желая исправить положение и вос-

монарха предостережениями — различными грозными или удивительными явлениями природы. Однако чтобы внять им и внести исправления в свою деятельность, необходимо было обладать все той же силой *дэ*... утратить *дэ* — потерять государство» [16, с. 24—25].

[41] О категории «искренность» см. статью А. С. Мартынова в настоящем сборнике, а также в его книге [16, с. 45—46].

становить гармонию, император повелел тотчас послать Илийскому командующему пограничными войсками приказ освободить Хун Лянцзи и отправить его к месту жительства на родину. Кроме того, повелевалось об освобождении и возвращении Хун Лянцзи уведомить «обычным порядком» помощника министра церемоний Юеци[42], дабы он «тщательно проследил» за выполнением запрета выезжать за пределы места рождения [40, цз. 65, с. 2а—3б].

Итак, доклад и письмо Хун Лянцзи, как нам представляется, прекрасно иллюстрируют, как истинный конфуцианец понимал свой долг и как он выполнял его, хорошо зная, что ему угрожает. В свою очередь императорские указы демонстрируют господствовавшие в то время в Китае официальные представления о характере императорской власти, о необходимости соблюдения гармонии как в государстве, так и в космосе в целом, о необходимости императору считаться с волей Неба в его взаимоотношениях с подданными.


1. Баоцзюань о Пу-мине. Издание текста, перевод с китайского, исследование и и комментарий Э. С. Стуловой. М. 1979 («Памятники письменности Востока», LVI).
2. Веселовский Н. И. Материалы к истории российской духовной миссии в Пекине. Вып. 1. СПб., 1905.
3. Воскресенский Д. Н. Человек в системе государственных экзаменов (тема и литературный герой в китайской прозе XVII—XVIII вв.).— История и культура Китая (сборник памяти академика В. П. Васильева). М., 1974, с. 325—361.
4. Воскресенский Д. Н. Экзаменационная система в период маньчжурской династии.— У Цзин-цзы. Неофициальная история конфуцианцев. Пер. Д. Н. Воскресенского. М., 1959.
5. Всемирная история. Т. 5. М., 1958.
6. Древнекитайская философия, собрание текстов в двух томах. Т. 1. М., 1972.
7. Ермаченко И. С. К характеристике государственного аппарата Цинской империи в период завоевания Китая.— Маньчжурское владычество в Китае. М., 1966.
8. История стран зарубежной Азии в средние века. М., 1970.
9. Каменский П. И. Большой русско-китайский словарь.— Архив востоковедов ЛО ИВАН СССР, ф. 24, оп. 1, № 1.
10. Каменский П. И. Журнал, веденный в Пекине на случай прибытия из России посланника Николая Гавриловича Спафария...— Архив востоковедов ЛО ИВАН СССР, ф. 24, оп. 1, № 10, л. 1—33.
11. Каменский П. И. Отпуска писем, записи и дневники за 1832—1833 гг.— Архив востоковедов ЛО ИВАН СССР, ф. 24, оп. 1, № 13.
12 Каменский П. И. Падение Минской и начало Маньчжурской в Китае царских династий, или жизнь изменника Лидзычина.— Архив востоковедов ЛО ИВАН СССР, ф. 24, оп. 1, № 11.
13. [Каменский П. И. и Липовцов С.]. Каталог китайским и японским книгам в библиотеке императорской Академии наук хранящимся, по препоруче-


[42] Юцзи Юеци, второе имя Сяоин — знатный маньчжур. Получил степень *цзюйжэня* в период правления Цянь-лун, при императоре Цзя-цине занимал пост правого помощника министра церемоний [46, с. 238].

нию господина Президента оной Академии С. С. Уварова, вновь сделанный государственной коллегии иностранных дел переводчиками коллежскими асессорами Павлом Каменским и Степаном Липовцовым. СПб., [1818].
14. Каменский П. и Липовцов С. Краткое начертание предубеждений китайцев к самим себе, ложном мнении их о всех прочих народах и о нынешнем положении китайского двора, сочиненное гг. Каменским и Липовцовым. 1818.— Архив востоковедов ЛО ИВАН СССР, ф. 24, оп. 1, № 26.
15. Липовцов С. В. История династии Дай-Мин. Переведена с китайского языка переводчиком Степаном Липовцовым. 1807.— ЛО Архива Академии наук, р. II, оп. 1, № 39.
16. Мартынов А. С. Статус Тибета в XVII—XVIII веках в традиционной китайской системе политических представлений. М., 1978.
17. Миротворцев В. Материалы для истории Пекинской духовной миссии.— «Православный собеседник». 1888, сентябрь.
18. Можаровский А. Архимандрит Петр Каменский, начальник десятой Российско-императорской миссии в Пекине.—«Русская старина». 1896, № 2—4.
19. Новая история Китая. М., 1972.
20. Очерки истории Китая. Под ред. Шан Юе. М., 1959.
21. Петров В. В. К вопросу о периодизации истории китайской литературы XIX— начала XX в.— Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. М., 1977.
22. Поршнева Е. Б. Подъем антиманьчжурского движения в Китае под руководством тайных обществ (конец XVIII— начало XIX в.).— Маньчжурское владычество в Китае. М., 1966.
23. Поршнева Е. Б. Учение «Белого лотоса» — идеология народного восстания 1796—1804 гг. М., 1972.
24. Скачков П. Е. Очерки истории русского китаеведения. М., 1977.
24а. Стулова Э. С. Конфуцианские представления о долге чиновника и воле Неба во взаимоотношениях императора и подданных.— Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XIV годичная научная сессия ЛО ИВАН СССР (доклады и сообщения), декабрь 1978. Ч. 1. М., 1979.
25. Сычев Л. П., Сычев В. Л. Китайский костюм. Символика, история, трактовка в литературе и искусстве. М., 1975.
26. Фишман О. Л. Китайский сатирический роман. М., 1966.
27. Фишман О. Л. О политике Цинов в области идеологии.— Маньчжурское владычество в Китае. М., 1966.
28. [Хун Лянцзи]. Доклад о пресечении мятежей, произведенных последователями разных сект, поднесенный императору Цянь луну ученым китайским чиновником Хун Лянь дзием.— Архив востоковедов ЛО ИВАН СССР, ф. 24, оп. 1, № 11.
29. Chang Chung-li. The Income of the Chinese Gentry. A sequel to the Chinese Gentry: Studies on Their Role in Nineteenth Century Chinese Society. Seattle, 1962.
30. Chang Chung-li. The Chinese Gentry. Studies on Their Role in Nineteenth Century Chinese Society. Seattle—Washington, 1955.
31. Ch'en Shou-yi. Chinese Literature. A History Introduction. N. Y., 1961.
32. Eminent Chinese of the Ch'ing Period (1644—1912), ed. by A. W. Hummel. Vol. 1—2, Wash., 1943—1944.
33. Fairbank J. K., Têng S. Y. On the Types and Uses of Ch'ing Documents.— Ch'ing administration. Three Studies. Cambridge, Mass., 1960.
34. Franke W. The Reform and Abolition of the Traditional Chinese Examination System. Cambridge, Mass., 1960.
35. Liang Ch'i-chao. Intellectual Trends in the Ch'ing Period. Cambridge, Mass., 1959.
36. Lung C. F. A Note on Hung Liang-chi the Chinese Malthus.— «T'ien Hsia Monthly». Vol. 1, № 3. Shanghai, 1935.
37. Nivison D. S. Ho-shen and His Accusers: Ideology and Political Behaviour in the Eighteenth Century.—Confucianism in Action. Stanford, Cal., 1959.

38. Shih V. Y. C. Some Chinese Ideologies.— «T'oung Pao». Vol. 44, 1956, livr. 1—3.
39. Teng Ssu-yü, Biggerstaff K. An Annotated Bibliography of Selected Chinese Reference Works. Cambridge, Mass., 1971.
40. Дай Цин ли чао ши лу. Жэнь цзун чао (Хроника великой династии Цин по царствованиям. Царствование Жэнь-цзуна). Цз. 50, 65. Токио, 1937.
41. Дун Цзобинь. Чжун го нянь ли цзун пу (Хронологические таблицы китайской истории). Т. 1—2. Гонконг, 1960.
42. Тань Чжэньби. Чжун го вэнь сюе цзя да цы дянь (Большой словарь китайских литераторов). Шанхай, 1934.
43. Хун бэй цзян сянь шэн нянь пу (Хронобиография господина Хун Бэйцзяна). Сост. Люй Пэй и др. Шанхай, 1936 («Сы бу бэй яо». Т. 251).
44. Хун Лянцзи. Чжэн се цзяо шу (Доклад о пресечении еретических учений), Шанхай, 1936 («Сы бу бэй яо». Т. 251).
45. Хун Лянцзи. Чжэн се цзяо шу (Доклад о пресечении еретических учений).— Хуан чао цзин ши вэнь бянь (Сборник докладов государственных деятелей правящей династии). Цз. 89, Шанхай, 1892.
46. Морохаси Тэцудзи. Дай кан-ва дзитэн (Большой китайско-японский словарь). Т. 4. Токио, 1960.

---

## СОДЕРЖАНИЕ

2 р. 30 к.